في دواعي استدعاء القراءة الأرسطية لتاريخ الفلسفة:

محمد شليو

«*ما التاريخ إذن بقيد*» E. Bréhier

I. تاريخ الفلسفة

- القيمة والانتظار

لا يخلو الحديث عن تاريخ الفلسفة من بعض إشكالات تقتحمنا باستئذان أو بدونه، وهي تتعلّق عامة بمشكلة الماضي في علاقته بالحاضر، وبالفعل لمَ نستدعي الماضي؟ هل من باب تنشيط الذاكرة وبمنطق السّرد العفويّ أو الروائيّة السّاذجة، أم من باب التّفكير في تاريخ الفكر الفلسفي على أساس أنّ «هناك فلسفة في تاريخ الفلسفة»[1] على حدّ عبارة هيغل؟ ثم لمَ نمنح ما في الأفكار أو المذاهب أو الأنساق صفة الحضور هنا والآن وقد بات لدينا جديدها وأجدّها؟ ألا نخشى الماضي «سيّما إذا ما ادّعى هذا الماضي أنّ من حقّه أن يستمرّ في الحاضر وأن يتأبّد؟»[2]، لمَ نفعل ذلك في عصر حداثة عمّمت مقولة **التّطور والتّقدم** على كلّ السياقات والفضاءات المعرفيّة منها خاصّة **التّقدم كمقولة** تقوم على التجاوز في اتّجاه خطّيّ نحو الأفضل، الأحسن، الأنجع والأصلح للإنسان، فآخر المواقف العلمية أو التكنولوجية مثلاً هو دائماً أجدّها وأكثرها فاعلية ونفعاً، والسابق فيها ضعيف فقد نجاعته وبالتالي أحقيّته في الحضور، ***فهل ينطبق هذا المنطق على المواقف الفلسفية؟***

يوجد فارق نوعي بين السياق الفلسفي والسياق العلمي (رغم إمكان التقاطع ورغم ما توفره قضايا العلم من مناسبات للتفلسف)، فإن كان في الإمكان الحديث عن تقدّم في العلوم الطّبيعيّة مثلاً، على أساس التّمشّي التّجاوزي والتّقدمي، فإنّ عبارة **التقدم** ستبدو في نشاز مع المعقوليّة الفلسفية، إذ ما من وجاهة في القول إنّنا كلّما تقدّمنا في الزمن تقدّمنا في الفلسفة، فالمشكلة الفلسفية تنبثق باستمرار في أوضاع زمنية قد نخالها لا تستدعيها، إنّها تحيا في فضاء من اللاتناهي وفي نوع من الخلود، وتتمتّع بأصالة تمنحها هيأة الكونيّ المحايث لكلّ خصوصيّة زمنيّة وواقعيّة. فكلّما أوغلنا أكثر في تاريخ الفكر الفلسفي كشفنا في كلّ آن من آنائه أصالة يتشابك فيها الخصوصيّ ماضياً وحاضراً مع الكونيّ والكليّ وأعدنا صياغة الأسئلة الأساسية بحسب مقصد جديد، فلتاريخ الفلسفة قيمة فلسفيّة/ تعليميّة، من جهة أنّه شرط أساسيّ لمزاولة البحث الفلسفي، وهو يثير في حقيقته مشكلاً يتعلّق بالأنساق التي لا تنفكّ تنتج راهنيّتها رغم تجذّرها في عمق الماضي، الأمر الذي يجعل من تاريخ الفلسفة تاريخ أحياء لا تاريخ أموات، أو هو تاريخ الماضي الحاضر دوماً. وقد سبق لـ مارسيال غيرو **M. Guéroult** أن أشار إلى التعايش الذي يظلّ راهناً بين الأنساق الفلسفيّة رغم تصارعها، من خلال بيان الفرق النّوعي بين تاريخ الفلسفة وتاريخ العلوم. فالأنساق الفلسفيّة حسب غيرو، لا تحقّق انتصارات نهائيّة على الأفكار التي تناوئها، ولا يمكن لنسق فلسفيّ أن يدحض ويفنّد بشكل قطعيّ ونهائيّ، وإنّما تتعايش الأنساق بتناقضاتها وتوافقاتها على صعيد تاريخيّ أفقيّ تتساوى فيه من حيث قيمة طرحها للمشكلات. أمّا فيما يخصّ تاريخ العلوم، فإنّ النّظريّة الرّاهنة تلغي الماضية، والعلم لا يلتفت إلى ماضيه إلاّ لإعادة تنظيمه وتقييمه وتجاوزه، وفي نفس السّياق يؤكّد ألكسندر كويري **A. Koyré** أنّه إذا كان «تاريخ العلوم ليس بالقطع تاريخاً ميتاً يشكّل في جملته أشياء ميتة، فإنّ علم الفلك الكوبرنيكي أو النّيوتنيّ لم يعد يهمّ أحداً وليس له أيّ قيمة راهنة، وهو في ذلك يختلف اختلافاً عميقاً عن تاريخ الفلسفة، إذ أنّنا نعتبر عن خطإ أو عن صواب أنّ

أفكار أرسطو أو أفلاطون لها قيمة راهنة».[3]

إذن لتاريخ الفلسفة راهنيّة ضروريّة تمنع عنّا حبسه في مجرّد دلالة ماضويّة، لكنّ هذه الرّاهنيّة على صلة أنطولوجيّة بذاتيّة تستدعي التّاريخ إليها قراءة وتأمّلاً وتأوّلاً، الأمر الذي يثير مشكل القراءة بين حدّيّ الذّاتيّة ومطلب الموضوعيّة.

إنّ استحضار تاريخ الفلسفة برغم مطلب الموضوعية في القراءة يعبّر عن بناء نص على تخوم النص وعن مقاصد ذات تتوجّه إلى التاريخ، فلا مفرّ من الذّاتيّة، وليست عودتنا إلى القراءة الأرسطية لتاريخ الفلسفة إلا إعادة بناء نص على تخوم النص الأرسطي، بناء لا يدّعي المماثلة وإنّما له شرف المقاربة.

إلاّ أنّ في عودة الذات إلى التّاريخ، يتولّد السؤال عن طبيعة هذه العودة، من حيث هو سؤال عن حقيقة العلاقة ذات/ تاريخ، فهل تستدعي الذات/ التاريخ فقط جدلاً وحواراً وتفكّراً بما يعنيه ذلك من مدّ التفكير وجزره بمنعطفاته ومطبّاته وتلوّن لحظاته: تناقضاً وانسجاماً، تعثراً وقياماً، خصومةً وتوافقاً، إشكالاً واستشكالاً، أم تستدعيه أيضاً لتسوقه وفقا لمسبقاتها ومطيّة لغاياتها؟

ليس مشكل ولوج الذاتيّ للتاريخيّ بأمر مستجدّ، ولا بأمر يخلع القيمة عن قراءة التاريخ، خاصة إذا ما تعلّق الأمر بقراءة الأفكار لا الأحداث، لكن يبقى لنا حق التساؤل: هل هذه الذاتية هي من قبيل ما يتسرّب إلى قراءتنا رغم جهد التجرّد والموضوعية، أم هي من قبيل **الإضمار المسبق** في توجيه القراءة إلى غاية اختيرت بعناية؟ وإذا صحّ الافتراض الأخير ألا تكون حينها علاقة القارئ بالتاريخ علاقة هيمنة واستحواذ وتعسف، تجعل منه مساراً تبريرياً في اتجاه مذهبيته ومبتغاه؟ أليس هذا التوجيه نوعاً من القراءة التيليولوجية التي تسوق التاريخ إلى غايته حيث كماله ونضجه وثمرته النهائية؟ أم أنّ هذا المسبق الذاتي (précompréhension) في القراءة هو من قبيل الضرورة الأنطولوجية قبل أن يكون ضرورة ابستيمولوجية على أساس أنّ الأثر التاريخي لا يُستدعى إلاّ بضرب من التأويل والفهم وأنّ الفهم كما أشار پول ريكور P. Ricœur ليس نمطاً من أنماط السلوك وإنّما هو نمط وجود الذّات نفسها؟

لا فكاك من هذه التساؤلات أمام (ألف من الميتافيزيقا أرسطو) كأوّل تأريخ للفكر الفلسفي على حد عبارة إميل برهيية E. Bréhier، والتي تجعل من أرسطو أباً لتاريخ الفلسفة، وخاصة أمام الإقرار الأرسطي فيما يخصّ استدعاء فلسفات السابقين:

"Cette revue sera profitable pour notre recherche actuelle: ou bien, en effet, nous découvrirons une autre espèce de cause, ou bien notre confiance sera affermie dans notre présente énumération".[4]

ذلك أنّ هذا الإقرار يمنحنا في قراءته الأولى، انطباعاً بتواضع فكري أرسطي تجاه عظمة الحقيقة ومشقّة تحمل أعباء السبيل إليها، وكأنّ أرسطو يبتغي من رصد أفكار السابقين دفقاً قد يعينه في مبحث العلل وإجلاء المبادئ الأولى بما هي رهان بحث لم يكتمل بعد، وهو أمر قد يوحي أنّ رصد أرسطو للفلسفات سيتمّ بمعزل عن **نوايا الذّات**، لكنّ عبارته: *"ou bien notre confiance sera affermie dans notre présente énumération".*

تفسد علينا هذا الانطباع، وتدفع نحو **سوء النيّة تجاه نيّة أرسطو**، فاستدعاء الماضي في هذه العبارة قد يكون لأجل حاضر منجز ومكتمل (نسق أرسطو)، الأمر الذي يعيدنا إلى التساؤل: هل القراءة الأرسطية لتاريخ الفلسفة هي رصد تاريخي يبتغي من الأنساق الفلسفية تتبع الحقيقة في تمظهراتها المختلفة والمتعدّدة، أم هي قراءة تأويليّة/ احتوائيّة لفلسفات؟ ولكن من جهة أخرى، هل من حقيقة للتّاريخ بمعزل عن أرسطو قارئاً للتّاريخ؟ هل يعكس النّص الأرسطي تاريخ الفلسفة أم يتأوّله؟

يلزمنا كلّ تفكير في التّاريخ النّظر إليه في معنييه: فمن جهة يشير التّاريخ إلى الصيرورة بما هي تعاقبيّة الأحداث في العالم، أو العالم الإنساني (التاريخ بوصفه معيشاً وفعلاً صادراً عن البشر)، أمّا من جهة أخرى فيشير الى التاريخ بما هو تمثّل هذه الصيرورة، أي التاريخ بوصفه سرداً، عرضاً، ودرساً. يتّصل المعنى الأوّل بالتاريخ بما هو ماض أمّا الثاني فيتّصل به بما هو معرفة.

المعنى الأول:

يثير المعنى الأول لمفهوم التاريخ مشكلات فلسفة التاريخ على نحو: هل ثمّة تاريخ كلّيّ، كونيّ وغائيّ؟ هل من صيرورة رئيسة تتّجه وفقها كلّ التاريخيّات الجزئيّة والخاصّة، أم أنّه لا وجود إلاّ لتاريخيات مبعثرة وجهويّة إلى ما لانهاية؟ هل يتقدّم التاريخ وفق ضرورة **مادّية كانت أو عقليّة** تقوده نحو قراره حيث غايته، أم أنّ التاريخ حدثيّة وممكنات

يكون للإرادة الإنسانية فيها اقتدار على الفعل والتّغيير؟

المعنى الثاني:

أمّا المعنى الثاني للتّاريخ بما هو معرفة، يثير المشكلات الإبستيمولوجيّة للمعرفة بالتاريخ من جهة طبيعة المنهج والمفاهيم (مفهوم الواقعة التاريخية خاصة)، ومشكل الذاتيّة والموضوعيّة. (هل العمل التاريخي مجرّد وصف للواقعة أم إعادة بناء لها؟)، ذلك أنّ التاريخ كنمط معرفيّ إنّما يسير عل حدّ السّيف بين هوّتين: من جهة، ذاكرة متحيّزة تحتضن الماضي بشوائب ذاتيّة قد تحرّفه وتشوّهه، ووهم الاعتقاد في ائتمان مطلق وحياد تام، وفي معالجة موضوعية مطابقة لحقيقة الصيرورة الإنسانية من جهة أخرى. من البديهيّ أن يستهدف قارئ التاريخ حقيقة الماضي الإنساني على معنى تفسيره وفق نظام الترابط السببي/ الضروري، ولكن أيضاً ليس بإمكانه تجاهل النّسبيّة التي تنبعث من منظوريّته (كوضع تاريخي)، فكلّ تاريخ هو تاريخ ماض يستدعيه حاضر، بمعنى أنّ قراءة التّاريخ هي بحدّ ذاتها وضع تاريخيّ، وهذا أمر يخبر عن مقدار ضروريّ للذاتيّة في كلّ قول عن التاريخ، وعلى هكذا معنى يكتب ليفي شتراوس في (La pensée sauvage):

"L'histoire n'est donc jamais l'histoire, mais l'histoire pour".

وبالفعل، هل تنعطي الواقعة التّاريخية للمؤرّخ كما هي أم أنّ هذا الأخير هو الذي يبنيها؟ يجيب ريكور:

"Le document n'était pas document avant que l'historien n'ait songé à lui posé une question, et ainsi l'historien institue, si l'on peut dire, du document en arrière de lui et à partir de son observation, par là même il institue des faits historiques".(5)

المؤرّخ، إذن، هو الذي ينشئ النص التاريخي عبر عمليّة تمثّليّة أو استحضار للمعطى التاريخيّ، والاحضار بما هو دعوة الماضي إلى الحاضر، هو ما يجعل معرفة الماضي أمراً ممكناً، فتشييد النّص عن التاريخ هو التّوجّه للماضي عبر عمليّة استنطاق تقودها أسئلة المؤرّخ وهو أمر يسمح بالقول أنّ الواقع التاريخي مشكل للتّفكير أكثر منه معطى متموضعا للوصف المعرفيّ، وميزة المشكل رغم استناده الى وقائع فعليّة/ موضوعية أنّه يحسم بخيار ذاتيّ (ترجيح سبب مفسّر على آخر)، خيار ذاتيّ وليس خياراً اعتباطيّاً طالما أنّه يقوم على مقتضيات منهجيّة في الاستدلال وهي ضرب من الموضوعيّة الخاصّة، إنّ حضور الذّاتية في قراءة التّاريخ ليس اقتحاماً معانداً، وإنّما شرط إمكان. يكتب ريكور:

"La subjectivité de l'historien n'apparaît donc pas comme un obstacle à la connaissance du passé, mais bien plus comme sa condition sans laquelle l'histoire ne serait pas pensable".(6)

لا ينساب التاريخ، إذن وهذا من مفارقات الأمور من الماضي في اتجاه الحاضر لتكون مهمّة المؤرّخ حينها مجرّد معاينة وتسجيل، وإنّما من الحاضر نحو الماضي عبر البناء الذي يجريه المؤرّخ، فالوقائع لا توجد على نحو مسبق في عمل المؤرّخ وإنّما هو الذي ينشئها من خلال تصوّرها في نظام علائقيّ مناسب ووجيه، الأمر الذي يجعل من التاريخ والنّص التاريخي فضاء جدّة بتجدّد البناءات والرّؤى والفهوم، على أنّ ذلك لا يعني تقديم **ثرثرة سرديّة** مفرغة من كلّ شرط موضوعيّ، ولكن أيضاً لا تعني موضوعيّته انعكاساً لواقع في ذهن ذات صوريّة وخاوية وإنّما هي جهد ذاتيّة **جيّدة** مقابل أخرى قد تكون **سيّئة**. إنّ معرفة التّاريخ ضرب من التّأويل لأنّنا لا نعرف واقعاً بل نعرف دلالاته الممكنة، إنّه ليس مجال حقيقة وإنّما حظيرة معنى، فالتّأويل موجود بوجود العبارة الدّالّة والتي تقتضي استنطاقاً، لإنشاء المعنى، وارتقاء بالذاتيّة الخاصة إلى أفق كونيّ هو أفق الإنسان.

"J'ai besoin de l'histoire pour sortir de ma subjectivité privée et éprouver en moi même et par-delà l'être-homme".(7)

II. كتاب الألف

– ميلاد الاستقصاء التّخصّصي لتاريخ الفلسفة

كَتَبَ هيغل «تستمدّ الفلسفة أصولها من تاريخ الفلسفة والعكس صحيح، الفلسفة وتاريخ الفلسفة، كلّ منهما مرآة للآخر ودراسة هذا التاريخ هي دراسة الفلسفة ذاتها». ويبدو أنّ هذه المرآة كانت صنعاً أرسطيّاً بامتياز، وإن كان تاريخ الأفكار الفلسفيّة يضرب في عمق لا تدركه حفريّاتنا إلاّ أنّ ميلاد قراءته تخصصيّاً ومنهجيّاً كان مع الأرسطية، فلـ أرسطو يعود أكثر الفضل في تشييد النص التاريخي للفلسفة تشييداً مؤسّساً، على أنّ ذلك لا يغفلنا عما استحضرته المحاورات الأفلاطونية من أفكار الفلاسفة الأول.

ولم تقع معالجة تاريخ الفلسفة بصفة مسترسلة

وبوصفه أيضاً غرضاً معرفياً إلاّ في كتاب (الألف من الميتافيزيقا)، وفي غير ذلك من المؤلفات الأرسطية فإنّنا لا نعثر سوى على بعض المقاربات الجزئية أو بعض الرؤى النقدية الخاصة بنسق محدّد، ويبدو أنّ تجميع هذه الرّؤى أو المقاربات التحليلية والنقدية داخل هذا الكتاب كان استجابة لوعي بضرورة بناء قراءة تاريخية ملمّة ومنتظمة وهو ما يمكن أن نتأوّله من موقف هيغل، حيث نجده لا يتردّد في إشادته بـ أرسطو:

"Aristote est la source la plus riche. Il a fait des anciens philosophes une étude délibérée et fondamentale: au début de sa métaphysique surtout il en a traité historiquement et dans l'ordre".[8]

يجلي هذا الإقرار اعترافا "بأسّيّة" القراءة الأرسطيّة لتاريخ الفلسفة على معنى القراءة التخصصيّة المنتظمة في مقابل القراءة **الشذراتية** التي تستحضر من تاريخ الأفكار ما يمكن أن يكون مناسبة وسنداً للتفكير وتفجير الإشكالات الفلسفيّة على نحو ما فعل أفلاطون مثلاً.

إذن انتظم القول التاريخيّ في الفلسفة مع أرسطو، بشهادة هيغليّة ترى في الأرسطية المصدر الأكثر ثراء في رصد تاريخ الفلسفات وعرض أطروحاتها ومفاهيمها وفق تعاقبها الزّمني المنتظم والمتّجه بضرب من التأويليّة الأرسطيّة نحو بناء فلسفة أرسطو ذاتها، لكنّ على الأمر اعتراضات مثل التي سجّلها پيار دستري **P. Destrée**، ذلك أنّه ينكر على الهيغليّة إسنادها أبوّة تاريخ الفلسفة لـ أرسطو، وفقاً للاعتراضات التّالية:

أوّلاً: إنّ أرسطو لم يقدّم إطلاقاً نسقاً مكتملاً وقطعيّاً لأفكاره.

ثانيا: لم يحجم أرسطو، نفسه، عن تقديم تأويلات جدّ مختلفة بل وحتّى متناقضة لبعض الفلاسفة السابقين.

ثالثا: إعلان أرسطو رفضه لتاريخيّة تخصّ الفلسفة في سياق دفاعه عن الأفضليّة الفلسفيّة للشعر مقارنة بالتاريخ (**La Poétique**)[9]، ومهما يكن من أمر العلاقة بين أرسطو وتاريخ الفلسفة، فإنّ رهان بحثنا الحاليّ إنّما هو في جزئه الأوّل بعد المقدّمة متعلّق بنماذج من عرض تاريخ الفلسفة والوعي الأرسطي بحدوده، أمّا جزؤه الثّاني فسيتعلّق ببيان النّزعة التّأويليّة ومسبّقاتها (**précompréhensions**) في قراءة أرسطو للفلسفات.

الجــزء الأوّل

نماذج من العرض الأرسطي لتاريخ الفلسفة

1. النموذج الهيراقليطي والتّأويل الأرسطيّ

- العلّة الماديّة والعلّة الفاعلة

ينسب هيراقليطس في نزعته إلى تيّار فكريّ تمثّله المدرسة الأيّونيّة، وهي تحيل على مجموعة من المفكّرين الإغريق، من أصول أيّونيّة (أيونيا **Ionie**) مستعمرة يونانية سابقاً، تقع في وسط الساحل الغربي لآسيا الوسطى، وهم فلاسفة مارسوا التّأمّل في المبادئ الأولى للأشياء منذ القرن السادس ق.م.، وحاولوا الاستعاضة عن التّصورات الكوسموغونيّة الخرافيّة بإنشاء نسق فيزيائي، وتحديد الوضع البدئيّ والأصليّ للعالم استناداً إلى عقل نسقيّ يعوّل على استدلالاته الذّاتيّة، فعيّنوا مبدأ الأشياء في نظام ماديّ لا يتجاوز حدود موضوع تأمّلهم وهو العالم في هيأته المادّيّة الفيزيائيّة ووفق شهادة الحسّ، لذلك تحدّد مذهبهم كأوّل مذهب حسّيّ تجريبيّ(**sensualisme**).[عن الموسوعة العربية]

تتحدّد الأهمية التاريخية لـ هيراقليطس على جهتين:

أوّلا: إنّه يرفع الخبريّة أو الفيزيائيّة الأيّونية إلى صيغتها القصوى، ويدفع بها نحو أكثر نتائجها المنطقية خُلْفاً وإحراجاً.

ثانياً: إنّ فلسفته هي من الخلفيّات الفكريّة/التّاريخيّة المغذّية للفكر الفلسفيّ الأفلاطونيّ حسب أرسطو. وعلى أساس هذه الأهميّة في جهتيها، يستحضر أرسطو فلسفة هيراقليطس.

إنّ ما يميّز الفلسفة الهيراقليطية هو ذاك الترابط أو التسلسل الضروري الذي يحكم أجزاءها بما يصنع منها نوعاً من الوحدة المتجانسة والمتناسقة، فهذه الفلسفة في عمومها ليست إلا سلسلة من التّبعات والنتائج المستخلص بعضها من بعض بصرامة، وكلها تردّ إلى واحدية المبدأ، الأمر الذي يجعل الفكر الهيراقليطي فكراً نسقياً، أمّا المبدأ الهيراقليطي فهو لا ينزاح عن وجهة النظر السائدة عن الجوهر الأول

بما هو المادة.

«Tous ces philosophes donnent donc à penser, semble-t-il, qu'il n'y a qu'une seule cause, celle qui est dite de nature matérielle".[10]

«إن النّار هي مبدأ الأجسام» حسب هيراقليطس، فالكلّ يبتدئ منها والكلّ ينتهي إليها، السماء وكل المحسوسات تنشأ من النّار وتنحلّ فيها، لتنبعث منها مجدّداً عبر سلسلة من التحوّلات والتغيّرات، وعلى هذا الأساس ليس العالم إلا مروراً تعاقبيّاً مستمرّاً من الكون إلى الفساد ومن الفساد إلى الكون، فلا شيء ثابتاً ولكلّ يوم أشياؤه الجديدة، إذ كل الوجود سيلان ولا ثابت سوى النار.

هكذا تكون الصيغة الهيراقليطية كالتالي: «كل الأشياء الحسية في سيلان دائم وأبدي. وتبعاً لذلك فإننا لا نستطيع أن نسبح في نفس النهر مرتينً، وإذا سلمنا بهذه الصيرورة الأبدية للموجودات الحسية فإنه يتوجب أحد الأمرين: إما الإقرار بأنه لا وجود لموضوع ثابت يستقرّ عليه العلم وبالتالي نفي إمكان العلم والحقيقة وإما الاعتراف ضمناً بالماوراء على أنه واقع خارج مجرى الصّيرورة والتغيّر، ويبدو الأمر الثاني هو المنسوب حسب أرسطو إلى قناعة أفلاطون من جهة تأثره بـ هيراقليطس.

لكن، استناداً إلى هذه النسقية الهيراقليطية، ماذا يمكن أن تكون المعرفة؟

أمّا المعرفة فهي مجرّد رأي، وهي معرفة متغيرة بفعل سيلان موضوعها وذاتها معاً، فـ أنطولوجيا هيراقليطس هي أنطولوجيا **هلاميّة**، لا شكل لها لأنه لا ثوابت فيها، وبالتالي فإن معرفة الصيرورة هي بحد ذاتها صيرورة، فلا الذات التي تعرف ثابتة على قرارها ولا موضوع المعرفة أيضاً، فليست المعرفة إلا رأياً نُبديه لا يقين فيه، وهو أمر يتعرّض له أرسطو في "**Ethique à Nicomaque**"، حيث يكتب:

"L'opinion ne diffèrera en rien de la science pour ceux qui l'admettent, puisqu'ils croient que les choses sont comme l'opinion les leur fait voir, par exemple Héraclite d'Ephèse qui pensait ainsi sur elle". [6]

وإذا كان الرّأي مغايرة مستمّرة في الأحكام فإنّه بالإمكان القول عن الشّيء ذاته وفي الآن ذاته أنّه يوجد ولا يوجد وعليه فإنّ كلّ العبارات وكلّ اللّغة مرادفات وترادفات: الخير والشر، الإنسان والحيوان، الأرض والسماء... إنّ اللّغة لا ترسم الفوارق ولا تعيّن المختلفات، إنّها تقول كلّ شيء ولا تقول شيئاً في نفس الوقت، لتكون الصّيغة الهيراقليطية: كلّ شيء في ذات الآن صائب وخاطئ، وفي ذلك استبعاد تام لمبدأ التناقض، وهو أمر سيوجّه له أرسطو نقداً مستفيضاً في موضع آخر من الكتاب.

إنّ القول بالسَيَلان الكوني والأبدي يعني القول بحركة لانهائية تأسر الكون برمّته وهو أمر عالجه أفلاطون الذي رأى في العلم بوجود تحرم فيه الأشياء من كل ثبات وقرار أمراً مستحيلاً، وعلى أساس ذلك يقرر أن شأن المعرفة الفلسفية يتعلق بالارتقاء إلى عالم عقلي متعال تكون فيه الصفة الأساسية لأفكاره، هي الثبات والأزلية (Le théetete 1762)، أمّا بالنسبة إلى أرسطو فهو يرى أنّه ليس من الوجوب في شيء مفارقة العالم الحسّي نحو عالم عقلي محض ذلك أنه «لا وجود لسيلان كوني، لانهائيّ وما يوجد ليس إلاّ مجموع حركات تكون فيه كلّ حركة محدودة بدقة وفقاً لمبتدى ومنتهى"[11]، «فكل تغيّر إنّما يبدأ من شيء ما لينتهي إلى شيء ما»[12]، وهذا فهم قد عسر على فكر هيراقليطس بخبريّته المتسلّطة كشفه، ويسر على أرسطو انتزاعه من اللاّمعقول المنفلت من كلّ معرفة إلى المعقول القابل للمعرفة فيزيائيّاً وميتافيزيقيّاً على جهة مفهوم العلّة الفاعلة.

استنادا إلى هذا المعنى الأخير يتمكّن أرسطو من نقض فكرة السّيلان الأبديّ والكونيّ وفي نفس الآن يمنح الإمكان لعلم بالحركة، فقد لاحظ أن الحركة لا يمكن أن تكون استمرارا إلى ما لانهاية، وإنّما هي قائمة بين حدّي المبتدى والمنتهى.وفي ما يخصّ **مبدأ النّار** عند هيراقليطس بما هو منشأ الموجودات فانّ أرسطو يرى فيه تفطّناً دون تفكّر إلى المصدر الماديّ وهو عنده مفهوم علّة قصوى ونقصد العلّة الماديّة. إنّ حديث هيراقليطس عن النّار والسَيَلان إنّما هو حديث فكر لم يتحرّر بعد من أسر التجريبيّة والإدراك الجزئيّ ليرتقي إلى المفهوم والفكرة الكليّة المجرّدة، وهو أمر تنجزه الفلسفة الأرسطيّة حينما ترفع الفكرة الغائمة عن السَيَلان إلى منزلة المفهوم، مفهوم العلّة الفاعلة منبعاً للحركة، وترفع النّار من التّعيّن الحسيّ لتصبح عنده مفهوم العلّة الماديّة.

إذن، يعاني التصوّر من القصور على جهتين ومثله في ذلك مثل كلّ المفكّرين الأول، قصور من جهة القدرة التّجريديّة للعقل، وقصور من جهة الإحاطة بالوجود

الكلّيّ، ذلك أنّ أرسطو قد عيّن الفلسفة علماً بالكلّيّ وتصعّداً للمبادئ الأولى لا تقصّياً لأثر الخبريّ والجزئيّ. وبناءً عليه، فإنّ ما توصّل إليه هؤلاء المفكّرون لا ينزاح في طريقته عن نهج الغموض والالتباس، ونهج حاطب اللّيل. يكتب أرسطو حول مقاربتهم للعلّتين المادّيّة والفاعلة:

"Il l'ont fait d'une manière vague et obscure, comme dans les combats se conduisent les soldats mal exercés, qui s'élancent de tous coté et portent souvent d'heureux coups. sans que la science y soit pour rien: de même ces philosophes ne semblent pas savoir ce qu'ils disent, car on ne les voit presque jamais, ou peu s'en faut, recourir à leurs principes". (13)

2. النموذج البارمنيدي والتّأويل الأرسطي

– العلة الصورية والعلة الفاعلة

ينسب بارمنيدس إلى المدرسة الإيليّة وهي اتّجاه فكريّ وفلسفيّ تأسّس مع اكزينوفان **Xénophane de Colophon**، الذي جاء إلى هيلي **Hyele** القديمة وهي ڤيليا **Velia** الرومانيّة، المعروفة تاريخيّاً باسم إيلّيا **Eléa**.كان كزينوفان يسخر من الخرافات وينسب إليه القول «لم يوجد في العالم كلّه، ولن يوجد، رجل ذو علم أكيد عن الآلهة»، و«أنّ الواحد هو الإلّه". تتلمذ عليه بارمنيدس، الذي ألّف قصيدة عن الطبيعة، يعلن فيها أنّ الآلهة قد علّمته أنّ الأشياء جميعها وحدة متجانسة لا تتبدّل ولا تنقسم، فهي كلّ واحد غير متكثّر ولا صائر. ويعتبر التفكير الإيليّ تأسيساً فعليّاً للرّؤية الميتافيزيقيّة، بما أنّه محاولة لتجاوز مباشريّة الواقع إلى الماوراء باحثاً عن معنى للوجود فيما ليس فيزيائيّاً مادّيّاً.(14)

يعدّ الفكر البارمنيدي من دعائم التّوجّه الإيليّ، فالفضل يعود إلى بارمنيدس في الارتقاء بمشكل **الواحد** أو **الوحدة** إلى مرتبة المعالجة النّسقيّة وفي الوصول إلى الطّرح القائل بأنّ الوجود موجود واللاّوجود غير موجود. وعليه، فإنّ الحقيقة في الثّبات أمّا الوهم ففي الصّيرورة. يرى أرسطو أنّ بارمنيدس يقول بمبدأين: الحارّ والبارد، يدرج الأوّل مع الوجود أمّا الثّاني فمع اللاّوجود(24). إنّ الوحدة هي الوجود، فالوجود بما هو وجود يتماهى مع الواحد، وخارج الوحدة والوجود لا يوجد شيء على الإطلاق، الوجود هو الكلّ وهو الوحدة التي لا كيان للكثرة معها:

"Parménide **[...]** *persuadé que, hors de l'Être, le Non- Être n'est pas, il pense que nécessairement une seule chose est, à savoir l'Être lui-même, et qu'il n'existe rien d'autre".* (15)

أمّا بشأن الموقف الفيزيائيّ البارمنيدي، فإنّنا لا نعثر على جهة العمق نصوصاً تزيد عمّا ورد في كتاب الألف، ولكن يمكن القول مع أرسطو أن ّبارمنيدس حينما طوّع نسقه ليستوعب عالم الظّواهر أو عالم الحركة التي هي مستحيلة عقلاً اضطرّ إلى تبنّي فكرة **الحبّ أو الرّغبة الهيزيوديّة**، كمبدأ مفسّر للحركة وللانتظام الكونيّ، ففي سياق تعرّضه لمنزلة العلّة الفاعلة، يسجّل أرسطو ملاحظة يرى فيها أنّ بارمنيدس قد أثار بمعنى ما، علّتين، وبذلك فهو يتميّز عن باقي الايليّين (الواحد هو الكلّ)، ويكون أكثر نفاذاً ونباهة، فـ بارمنيدس، انطلاقاً من اقتناعه بأنّ خارج الوجود لا وجود للاّوجود، قد ارتأى أنّه من الضّروري أنّ شيئاً واحداً يوجد، أي الوجود ذاته، وأنّه لا وجود لغيريّته، لكنّ وطأة حقيقة التّغيّر الواقعيّ قد وجّهته إلى التسليم في آن معاً بالوحدة الصّوريّة والكثرة الحسيّة، ولذلك نراه يقدّم مبدأين أو علّتين: الحارّ والبارد أو بملفوظ آخر النّار والتّراب:

"On peut soupçonner Hésiode d'avoir, le premier recherché une solution semblable, et, avec lui, tous ceux, quels qu'ils soient, qui ont posé l'Amour ou le Désir pour principe dans les êtres, comme Parménide l'a fait, lui aussi". (16)

"Parmi ceux qui énoncent l'unité de tout **[...]** *Parménide* **[...]** *suppose qu'il y a* **[...]** *deux causes".* (17)

يشير **Tricot** في هامش الصفحة 34 من كتاب الألف لـ أرسطو، إلى أنّ المقصود بالبارد أو التراب هي العلّة المادّيّة وبالحارّ أو النّار العلّة الفاعلة، وإلى أنّ الاعتراف بالعلّتين من طرف بارمنيدس يتعلّق بالعالم الحسيّ وبالتالي بـ **طريق الظنّ** والعبارة لـ **St. Thomas** الأمر الذي يكشف الالتباس أو الغموض الذي يتخلّل الموقف البارمنيدي حيث أنّ بارمنيدس قد سعى عبر إقرار الوجود واستبعاد وجود اللاّوجود إلى تأسيس أنطولوجيا الوحدة والعقل واليقين القاطع بعيداً عن صيرورة عالم الحسّ وظنّيته، لكنّنا نراه يقدّم طرحاً فيزيائيّاً أقرب إلى أنطولوجيا الكثرة الفيزيوقراطيّة منه إلى أنطولوجيا الوحدة العقليّة، ولعلّ

هذا ما قصده أرسطو بوطأة الوقائع التي أحرجت الفكر البارمنيدي ودفعته إلى استيعاب عالم الحركة والكثرة. وعلى هذا الأساس لم يكن بارمنيدس في نظر أرسطو فيلسوف وحدة الوجود والوجود الواحد فقط وإنّما هو أيضاً وعلى نحو آخر فيلسوف الكثرة الحسيّة والجينيزيس **Genesis**، وبمعنى أخصّ فيلسوف الحبّ والرّغبة، فهو قد تبنّى الوحدة بالعقل والكثرة بالحسّ.

أن نتفكّر شيئاً حسب بارمنيدس هو أن نتفكّره بما هو موجود، فالطبيعة الأزليّة للعالم هي طبيعة عقليّة ماهويّة أي ما يكون به الشيء موجوداً، أمّا اللاّوجود فلا وجود له، الوجود إنّيّة لا غيريّة لها، لكنّ الاعتراف بالعلّة الفاعلة هو اعتراف بالحركة والصيرورة والأغيار الأمر الذي يقحم البارمنيديّة في نوع من الالتباس والتّنافر بين أنطولوجيا فيزيائيّة وأخرى ميتافيزيقيّة. ومهما يكن من الأمر، فإنّه علينا أن نفهم أنّ مقولة الوجود تمثّل في الآن ذاته منشأ الموجودات وسبب تحوّلها وما يمنحها ماهيتها وبالتالي فإنّ لمفهوم الوجود أبعاد ثلاثة :الجوهر، الصورة، الفعل.

إنّ تفسير حركة الموجود يتعلّق بتوجيه النّظر إلى المبادئ الأولى التي تكون علّة لفعل الحركة في عالم الوقائع، إنّه تفسير للكيفيّة التي تنتج الموجودات كظواهر، هذا التفسير لا وجود له في شذرات قصيدة بارمنيدس على نحو واضح وصريح، لأنّه حينما يتحدّث عن المبدأ الفاعل لنشاة الموجودات المتحرّكة وحينما يتحدّث عن الرغبة أو الحبّ بوصفه أوّل الآلهة فإنّنا لا نلحظ في ذلك إلاّ استعادة للتّقليد الهيزيودي وليس تفسيراً واضح الاستدلال لكيفيّة إنجاز الحركة.ذلك أنّ مجرّد الاشارة العابرة إلى النّار بما هي القوّة المحرّكة للوجود الوقائعيّ، لا يمثّل وعياً حقيقيّا بالمبدأ كقيمة ميتافيزيقيّة ومفهوميّة ولا وعياً حقيقيّاً بالكيفيّة السّببيّة التي يكون بها المبدأ مصدراً للفعل. على هذا الأساس سيظلّ بارمنيدس ضمن مجال القصور المعرفي مثله مثل باقي الأوائل.

إنّ مجمل ما تأتّى من تصورات بارمنيدس، تلخّصه قصيده "عن الطّبيعة أو عن الكون" وهي ما اصطلح على تسميتها "قصيدة بارمنيدس" تنفتح هذه القصيدة بصورة مجازيّة عن بارمنيدس تقوده "بنات الشمس" في طريق نحو الآلهة لتحدّثه حديث الحقيقة.

"Le char qui m'emporte m'a conduit aussi loin que mon cœur pouvait le désirer, puisqu'il m'a amené et déposé sur la voie fameuse de la déesse qui dirige l'homme qui sait à travers toutes les villes [...] *Et l'axe brillant dans le moyeu faisait entendre un son strident comme celui d'un pipeau, quand les filles de soleil, se hâtant de me conduire à la lumière, écartèrent leurs voiles de leurs faces et quittèrent la demeure de la nuit* [...] *la déesse me salua amicalement, prit ma main droite dans les siennes et s'adressa à moi en ces termes: «Sois le bienvenu, Ô jeune homme* [...] *il faut que tu apprennes toutes choses, aussi bien le cœur inébranlable de la vérité bien arrondie. que les opinions illusoires des mortels dans lesquelles il n'y a pas de vrai certitude".*(18)

وراء هذه الشّعرية عمق فلسفي، ذلك أنّ حفاوة استقبال الآلهة لـ بارمنيدس تستحقّ المخاطرة بشقّ هذا الطريق الذي هو بعيد المنال عن الرجال المهزومين بالموت والفناء وسلطة الحس، فعلى الإنسان المفتتن بالحقيقة أن يقطع الطريق حتى النهاية، متجاوزاً وهم الظواهر الصائرة وتسلّط الإدراك الحسيّ الذي يمنحنا العالم زيفاً في سَيَلان دائم لاإمكان فيه للحقيقة والمعرفة، عليه أن يسلك طريق العقل ولو كان مخاطرة وعناء:

«Considère fermement les choses avec ton esprit, bien qu'elles soient éloignées, comme si elles étaient à la portée de ta main».(19)

لا يدرك العقل إذن إلاّ ما كان عقليّاً، أما التناقض الصادر عن الصيرورة كما هو الحال عند هيراقليطس، إنّما هو خاصيّة عالم الظواهر بكونه وفساده، وهو عالم ليس من شان انشغال العقل واستدلالاته المنطقية ذلك أن التغيّر يفترض النّفي حتّى يصير الشّيء ذاته آخر. وعليه، فإنّ هذا العالم الظّواهريّ هو عالم اللاّوجود من حيث عدم قابليّته للتّعقل، فالوجود هو القابل للإدراك العقلي بما أنّه من المستحيل ألاّ يكون، أو أن يكون غيره بعد أن كان ذاته، إنّه ثابت وصامد في وحدته. أمام الإنسان إذن مسلكان: إماّ مسلك اللاّوجود والظّن الزّائف وإماّ مسلك الوجود واليقين الواثق:

"Je vais te dire [...] *les deux seules voies de recherche que l'on peut concevoir. La première, à savoir qu'il est et qu'il est impossible pour lui de ne pas être, est la voie de la persuasion, car la vérité est son compagnon. La seconde; à savoir qu'il n'est pas, et qu'il n est pas nécessaire qu' il soit celle-là je*

te le dis, est un sentier dans lequel nul ne peut rien apprendre. Car tu ne peux pas connaître ce qui n'est pas ni l'exprimer; car c'est la même chose qui peut être pensée et qui peut être".[20]

يظهر أنّه من الضّروري استبعاد مسلك الظّنّ والرّأي، المتّصل بكينونة اللاّوجود، والعمل على السّير في درب الوجود الذي هو موجود ومن المستحيل ألاّ يكون كذلك موطن الحقيقة والخلود، إنقاذاً لمبدأ الهويّة من تهديدات الصّيرورة والتّغيّر، وإنقاذاً لوحدة الوجود من تهاطل الكثرة والتّعدّد والاختلاف. وفي هذه الأرجاء نكون بمحضر مشكل رئيس هو مشكل الوجود بين وحدة هويّته وتكثّر أنحاء قوله، وهو المشكل الذي سيعالج أرسطو في نطاقه مسألة القدامى ونعني مسألة الواحد والكثرة، والذي حسمه بارمنيدس بإقراره أنّ الكلّ هو الواحد وأنّه لا وجود إلاّ للوجود أمّا اللاّوجود فلا يوجد، فبالنسبة إليه يمثّل القول بالكثرة منفذا لتسرّب اللاّوجود وهو أمر يهدّد بتصدّع هويّة الوجود كوحدة وكثبات. وعليه، فنحن مطالبون بارمنيديّاً بتحييد سلطة الحسّ والظّنّ لأنّها هي ما يكثّر زيفاً وخداعاً وجوداً هو في أصله وجوهره واحد، ثابت ومطابق لذاته لا يداخله الأغيار.

وفقاً لهذا المعنى، يطابق بارمنيدس بين الوجود والمعرفة، فيرى أنّ ما نفكّر فيه موجود وما لا نفكّر فيه غير موجود، فكأنّ المحسوسات لا حضور لها في إدراكاتنا العقليّة، وأنّ سيرورة الكون والفساد ليست إلاّ تهويات، ويؤكّد بارمنيدس ذلك في قوله: «ما يلفظ به ويفكّر فيه يجب أن يكون موجوداً، لأنّه من الممكن أن يكون الوجود موجوداً، ومن المستحيل أن يوجد اللاّوجود: إنّي آمرك أن تتأمّل هذه الأمور»[21]. إذن، لمّا كان الوجود قابلاً للتّفكير فهو موجود ولمّا كان اللاّوجود ممتنعاً عنه بطل أن يكون موجوداً، وإذا كانت العامّة بحكم العادة والتّعوّد تفكّر عكس ذلك، فمن الواجب فلسفيّاً الانزياح عن أسلوبها، إنّ العوامّ لا يفكّرون «لأنّ الارتباك الموجود في صدورهم، يضلّل عقولهم حتّى أنّهم قد يعيشون كالصّمّ العمي والطّغام الذين لا يميّزون، فيذهبون إلى أنّ اللاّوجود موجود وأنّ الوجود واللاّوجود شيء واحد، وإلى أنّ كلّ شيء يتّجه في اتّجاهات متضادّة»[22].

لكنّ نتاج هذا التّفكير البارمنيدي هو تعطيل فعل الحمل، وبالتّالي إمكان القول، لأنّ المحمول يقحم الغيريّة والتّكثّر على الحامل فيصدع هويّته ووحدته، الأمر الذي يعني استحالة كلّ خطاب عن الوجود طالما أنّ الوجود لا يحتمل إلاّ معناه الذّاتي بما هو انغلاق على ذاته، وهو بالضّرورة معنى واحد ووحيد، إذ من المستحيل الكلام عن **الما هو بما ليس هو**.

وإذا كان أرسطو قد اهتمّ بالأنطولوجيا البارمنيديّة، فذلك لأنّ وراء القضيّة السّجاليّة للواحد، يكمن مشكل الحركة، فإخفاق الفلسفة الإيليّة قائم حسب أرسطو في كونها اختزلت الوجود ضمن مقولة من مقولاته وهي مقولة الجوهر أو المركّب مادّة/ صورة، والحال أنّ الجوهر يبقى ثابتاً، ولكنّه يمنح صفاته وخاصيّاته إمكان التّغيّر والحركة والتّبدّل، لذلك فإنّنا نجد أرسطو يقرّ بكثرة وتعدّد عبارات الوجود وذلك على نقيض بارمنيدس فالوجود يقال على أنحاء متكثّرة، يقال من جهة كونه جوهر ولكن أيضاً يقال من جهة الأعراض، وعليه لم يعد الوجود واحداً وإنّما واحد ومتكثّر في آن:

"Être et l'Être signifient aussi tantôt l'Être en puissance, tantôt l'Être en entéléchie".[23]

إنّ معالجة أرسطو للوجود، بما هو كثرة، تنجزها المقولات، التي تمنح الوجود قدرته على أن يكون غيره في اللّحظة التي لا يكفّ فيها عن أن يظلّ ذاته، وكأنّ أرسطو قد شرّع لإمكان اللاّوجود[24]، على أن نحمل هذا الأخير على معنى الوجود بالقوّة، الذي يتحرّك ليكون بالفعل. وعليه، فإنّ التمييز في الوجود ذاته بين وجود بالقوّة يتّجه إلى الوجود بالفعل إنّما هو ما تنجزه الحركة، وكأنّ الحركة هي ما يدفع الوجود إلى الخروج عن ذاته لكي لا يكون ماهيّة فحسب بل تجبره على أن يكون غيره أيضاً، على هذا النّحو يتمّ لـ أرسطو تجاوز معضلة هي، في الآن ذاته، أنطولوجيّة ومنطقيّة/ لغويّة، فالوجود جوهريّ لكنّه يتكثّر بصفاته وأحواله، وقول الوجود هو قول يحتمل الهو هو والآخر، بمعنى أنّه قول للوجود على أنحاء متعدّدة (المقولات).

3. النموذج الأفلاطوني والتّأويل الأرسطي

– العلّة الماديّة والعلة الصورية

لقد أنشأ أفلاطون بسبب وطأة فكرة سيلان الوجود واستحالة المعرفة تصوّرا يقرّ واقعيّة المثل بوصفها ماهيّات أو صوراً توجد في تعال وانفصال عن الواقع

الحسيّ وتكثّره، على أنّ كثرة الواقع نتاج لها بموجب فعل المشاركة، فالكثرة الحسيّة تتوحّد بالنّظر إلى المثل. ومن هذه الجهة يظلّ أفلاطون مقلّداً للفيثاغوريّة حيث أنّه لم يفعل سوى أن سمّى محاكاة الأعداد التي أسّسها الفيثاغوريّيون، مشاركة في المثل[25]. تقوم المثل مقام العلل بالنسبة إلى باقي الأشياء فعناصر المثل هي عناصر لكلّ الموجودات[26]. وبناء على ذلك، فانّ مبادئ المثل بوصفها مادّة هي الكبير والصغير، وبوصفها جوهراً صوريّاً هي الواحد.

إنّ أفلاطون من وجهة نظر أرسطيّة لم ينجح سوى في كشف علّتين: العلّة الصّورية والعلّة الماديّة[27]، فالمثل هي علل ماهية كلّ الأشياء والواحد بدوره هو علة هذه المثل، وبهذا المعنى فانّ موجودات هذا العالم تستمدّ موجوديّتها بضرب من المفارقة من عالم صوريّ منفصل عنها إلاّ من مشاركة تظلّ غامضة، ما تستنهضه من اشكالات والتباسات هو أكبر بكثير من تقديمها كحلّ للعلاقة بين الواقعيّة الحسيّة وواقعيّة المثل، وهو أمر سنوضّحه مع أرسطو فيما سيلي.

– بارمنيديّة أفلاطون

يمكن بداية أن نلخّص مشكل بارمنيديّة أفلاطون حسب الفهم الأرسطيّ في العبارة التّالية: إنّ أفلاطون قد أسّس نظريّة حول الوجود ترتكز على واقعيّة المثل، انتهت به إلى إعضال أنطولوجيّ، قائم في مأزقيّة مفهوم المشاركة وآخر منطقيّ/ لغويّ قائم في مأزقيّة قول الوجود، هذا الإعضال في جهتيه لم يتمكّن أفلاطون من مجاوزته في محاورة السفسطائي رغم إقراره للاّوجود على أنّه موجود بشكل ما وللوجود على أنّه غير موجود على نحو ما، محاولاً إقحام الكثرة في الوحدة أملا في إمكان القول.

إنّ محاورة البارمنيدس التي تمثّل معالجة للمشكل الأنطولوجيّ الخاص بالوجود بين الوحدة والكثرة من طرف أفلاطون، إنّها تحمل موقفاً يجعل من المثل ماهيّات مفارقة تنتصب في واقع مقابل للواقع، فـ أفلاطون بأقنمته للمثل قد عمّم منهج التعريف السقراطي الباحث عن الكليّ وهو أمر لم يتجاوز عند سقراط المبحث الأخلاقي على كامل المسائل من الأنطولوجيّ إلى المعرفيّ، فجعل بذلك المثل جواهر تعبّر عنها الماهيّات المقولة في التعريفات وجعل المحسوسات في وضع أنطولوجيّ يستمد كيانه من فعل المشاركة في المثل بما هي جواهر، كتب أرسطو:

«Platon accepta son enseignement (de Socrate), mais sa formation première l'amena à penser que cet universel devait exister dans des réalités d'un autre ordre que les choses sensibles [...] *; il donna alors à telles réalités le nom d'Idées, disant. d'autre part, que les choses sensibles sont séparées des Idées et sont toutes dénommées d'après elles: c'est. en effet, par participation qu'existe la pluralité sensible, univoque à l'égard des Idées».*[28]

يثير أرسطو في هذا السياق الحجج الأفلاطونية الثلاث التي تؤسس المثل وهي أوّلاً الواحد فوق الكثرة، ثانياً كلّ تعريف يستلزم بالضرورة وجود موضوعه أي ضروريّة العلم، ثالثاً ثبات تمثّل الشّيء في العقل رغم زوال الشيء، الأمر الذي يعني أنّ موضوع العلم خالص وثابت غير مشروط بسلطة المحسوسات، يقول أرسطو :

"Ensuite, de tous les arguments dialectiques au moyen desquels nous démontrons l'existence des Idées, aucun n'est évident. Certains d'entre eux ne conduisent pas à une conclusion nécessaire, d'autres établissent des Idées de choses qui, de notre propre avis, à nous, n'en ont pas. En effet, d'après les arguments tirés de l'existence des sciences, il y aura des idées de toutes les choses dont il y a science; d'après l'argument de l'unité d'une multiplicité. il y en aura aussi des négations; enfin, d'après l'argument que même ce qui a péri constitue un objet de pensée, il y aura Idée aussi des choses périssables, puisque une représentation de ces objets demeure dans la pensée".[29]

لكن هذا الحجاج يبدو فضفاضاً وغير متماسك طالما أنّ الوحدة والتعريف ودوام التمثّل يمكن أن تخصّ شيئاً آخر غير الجواهر من قبيل الصفات والعلاقات والكميات، إضافة إلى ذلك فإذا كان كل تعريف يتكوّن من جنس وفصل فالإنسان مثلا يعرف بأنّه حيوان ذو قائمتين فانّ التأليف بين المكوّنين في التعريف يتناقض مع مطلب الوحدة، ذلك أنّ الإنسان سيكون ماثلاً في جوهرين: **الحيوان وذو قائمتين،** وتبعاً لذلك سيفقد الإنسان في آن وحدته وجوهريّته، وستكون نظرية المثل تكثيراً عبثيّاً للمثل (الإنسان الثالث)[30].

ثم أنّ نظرية المثل تزعم أنّ الأشياء تتملّك أحقيّة وجودها من خلال المشاركة في المثال الذي يخصّها،

فالإنسان الواقعي المحسوس هو إنسان لأنّه يستمدّ إنسانيّته من مشاركته في مثال الإنسان، والحال أنّ هذا الأمر لا يستقيم، فالمثل بما هي جواهر ثابتة، عاجزة على تفسير الواقع الصّائر للمحسوسات، وإذا استقام لها أن تكون علّة فستكون علّة لما هو ثابت وساكن وليس لما هو متحرّك ومتغير[31]، فلا يمكن للثّابت أن يفسّر المتحرّك ولا يمكن للكلّيّ أن ينتج جزئيّاً، فالجزئيّ العينيّ والواقعيّ هو ما ينتج الجزئيّ، مثلما «أنّ الإنسان هو الذي يلد الإنسان». وعلى هذا الأساس، لا يرى أرسطو في المثل نماذج فعليّة للأشياء، وإنّما هي الأشياء نفسها متخيّلة على أنّها ماهيّات نموذجيّة، وبالتّالي فإنّ أمر المثل لا يضطلع بتفسير الأشياء وإنّما هو مضاعفة عبثيّة لها، فالماهية حسب أرسطو حقيقة لكن لا بمعنى المفارقة وإنّما بمعنى المحايثة، فماهيّة الشيء قائمة فيه، إنّ الماهيّة كيان في العالم ومن مهامّ الميتافيزيقا فهمها بتمييزها عن باقي المحمولات. إنّ المآخذ الأرسطيّة على نظريّة المثل، إذن، هي أساساً، مآخذ أبستيمولوجيّة وأنطولوجيّة، ذلك أنّ أفلاطون إنّما شيّد نظريّة المثل أملاً في قول للوجود يكون مظهرا للماهية وقطعيّاً، الأمر الذي يمكّن من مجاوزة النّسبويّة السفسطائيّة في المعرفة، وهذا يعني أنّ أفلاطون حسب أرسطو يجعل من المثل والماهيات كائنات «حتّى يكون قول الموجود من جهة ما هو، قول ما هو موجود وبالتالي ليس قول ما ليس موجوداً والذي هو قول سفسطائيّ»[32]. إنّ هذا الحذر الأفلاطونيّ من فعل المغالطة في القول، قد أدّى إلى تعيين القول بردّه نحو واقع مفارق، تكون فيه ماهيّة المثال مرجعاً مطلقاً وقطعياً يمنع اللغة من التباسات الدلالات والمعاني، إذ يجب على القول أن يكون مرآة عاكسة وبوفاء لماهيّة الشيء، أي أن يتماثل القول مع ما يقوله ويتماهى معه كليّا، بما يسدّ الطريق على أيّ قول للوجود من جهة ما هو، بما ليس هو، وهو حلم بارمنيديّ قام على جهل بطبيعة اللغة، فاللغة حسب أرسطو ليست تعييناً تماثلياً للوجود، يحمل حملاً ماهوياً أحاديّاً، وإنما هي فعل دلاليّ يتقصّى الوجود فيقوله على أنحاء عدّة ووفق معان متكثّرة وهذه هي وظيفة المقولات، فالمقولة بمعنى الحمل تحيل على نسبة محمول ما إلى موضوع ما، ويكون الجوهر في نظام المقولات بمثابة المقولة الأساسيّة والجوهريّة فالجوهر أوّليّ وأساسيّ أنطلوجيّاً ومعرفيّاً وزمنيّاً، إنّه هو الوجود في معناه الأوّل بإطلاق من جهة **ما هو الشيء** أي ماهيته وإنّيّته أمّا بقيّة المقولات فهي بمثابة الجواهر الثواني الأحوال التي تحدث على الجوهر، وهي في منزلة ثانية أنطولوجيّاً ومنطقيّاً لأنّها مشروطة بوجود الجوهر ولأنها تعدّد قوليّاً تجلّياته المختلفة، كتب أرسطو:

"Il est donc évident que c'est par le moyen de cette catégorie (Substance) que chacune des autres catégories existe. par conséquent. l'Être au sens fondamental, non pas tel mode de l'Être; mais l'Être absolument parlant, ne saurait être que la Substance".[33]

إنّ إنشاء نظام المقولات يعدّ بمثابة الحلّ النّاجع لإشكال القول الذي بلغ ذروته الإشكالية مع الإيليّين وخاصّة بارمنيدس، إلى حدّ أفلست فيه اللّغة أمام الوجود حينما عجزت عن قوله (الكلبيّون)، فقول الوجود حملاً وإسناداً بما ليس هو، كان يعتبر تعدّ على حرمة وحدة الوجود وهويته، فكان أن شارفت الفلسفة على الصّمت والاستحالة.

إنّ مشروعيّة نظام المقولات تكمن، إذن، في كون هذا النّظام أجرى تمييزاً فعليّاً بين كثرة أحوال الوجود المختلفة، والتي هي بمثابة الأجناس الكبرى للوجود المعبّرة عن تجلّيّاته الموضوعيّة والواقعيّة، وهذا أمر تاه دونه العقل الأفلاطونيّ.

4. أطروحة اللاّوجود وتأزيم المؤزّم
- أفلاطون حليفاً للسّفسطة

إنّ أرسطو في تقييمه لنظريّة المثل الافلاطونيّة، يرى أنّها نظريّة يتخلّلها الغموض والارتباك، من جهة مفهوم المشاركة، بما هي حسب أرسطو محاكاة، ذلك أنّ مسألة المشاركة ظلّت دون حلّ حاسم.

"Toute fois cette participation ou imitation des Idées. quelle en peut être la nature: c'est là une recherche qu'ils ont laissée dans l'indécision". [34]

إنّ هذا المفهوم (المشاركة) قد أفضى إلى إعضال أنطولوجيّ وآخر منطقيّ، فالمشاركة بين العالم المحسوس وعالم المثل المعقول أو المشاركة التي تخصّ المثل ذاتها في نظريّة الأجناس الخمسة (الوجود، الثبات، الحركة، الهوية، الغيريّة)، هي التي دفعت أفلاطون نحو حتميّة الإقرار بتواجد الواحد والكثرة داخل ذات الشّيء وفي آن معاً، وهي التي دفعته أيضاً إلى الوعي بضرورة إعادة التّفكير في

أنطولوجيا الوحدة البارمنديّة، على معنى الأمل في إمكان تقبّل الغيريّة والحركة، من جهة، ثمّ من جهة أخرى الوعي بضرورة استدعاء الكثرة الهيراقليطيّة على معنى الأمل في إمكان تقبّلها وحدة الوجود.

وإنّ أمر هذا المشكل قد طرحه أفلاطون في محاورة **السفسطائي** حيث كان التّساؤل: كيف نقول في عين القول الوجود الواحد بما هو كثرة؟ كيف يمكننا الدّلالة على الشيء نفسه كواحد بأسماء كثيرة؟[35]. غير أنّ حلّ مشكل الواحد والكثرة بقي حسب أرسطو- حلاًّ سطحيّاً بل وعقيماً، أهمل من اعتباراته مسألة الحمل الذي يمكّن اللغة من قول الوجود في تعدّد معانيه واختلافها في إطار القضيّة وبواسطة الرّابطة، إضافة إلى أنّ الأفلاطونيّة قد فهمت الوجود بما هو جنس الأمر الذي أجهض البناء الأنطولوجي قبل تأسيسه، ذلك أنّ أفلاطون قد أقحم لضرورة أنطولوجيّة ومنطقيّة وهي في الحقيقة ليست بضرورة اللاّوجود في الوجود، فقد كتب صاحب **السفسطائي**:

"Le non-être existe à certains égards, et qu'à certains égards aussi l'être n'est pas".[36]

وأنّه لا بدّ للاّوجود أن يوجد، لا في الحركة فقط وإنّما في كامل بقيّة الأجناس.

يقيّم أرسطو إقحام اللاّوجود في الوجود كأمر لا تستدعيه أيّ ضرورة بل هو أمر خطير يفضي إلى سفسطة قول الوجود، فاعتبار اللاّوجود موجوداً إفلاتا من أحاديّة القول أو من استحالته أدّى إلى امّحاء الفارق النّوعي والجوهريّ بين القول الفلسفي والقول السفسطائي، فانتهى أفلاطون بفعله ذاك، حليفاً للسفسطة، يؤسس لأسلوب خطابها ويبرّره إن بعلم أو بغير علم. إنّ وجود اللاّوجود هو التّناقض عينه، وهو تضحية بالوجود لصالح قول عدميّ (قول كلّ شيء وبكلّ الطرق، القول السفسطائي) هروباً من الوحدة الصّمّاء للوجود ومن القول المظهر لماهيته، أي من أزمة "البارمنيدس" وهروباً أيضاً من تلاشي هوية الوجود في سيلان الكثرة، ومن القول الكلّي، أي من الأزمة الهيراقليطيّة، لكنّ الأزمة ظلّت تلازم الفكر الأفلاطوني، وما ظنّ حلاّ كان في الحقيقة وهما، فإخفاق أفلاطون حسب أرسطو كامن في كونه حافظ على الإرث البارمنيدي القائل بأنّ اللاّوجود نفي للوجود بما يعني أنّ الوجود هو دوماً الكيان[37]، وكامن أيضاً في اعتباره الوجود جنساً، بينما الوجود ليس قطعاً مجرّد جنس وإنّما هو ما ينطبق على كلّ مقولات الوجود (الجوهر، الكمّ، الكيف، الإضافة..)، إذ يوجد الجوهر وأعراض الجوهر، ثمّ إن الوجود واحد، لكنّ وحدته ليست وحدة عدديّة ولا هي جنسيّة وإنّما هي وحدة تماثليّة وهذا ما لم يخطر ببال الأفلاطونيّين.

"L'Être se prend en plusieurs acceptions, mais c'est toujours relativement à un terme unique, à une seule nature déterminée. Ce n'est pas une simple homonymie...".[38]

إن الحلّ الأفلاطونيّ قد بدا عبثيّاً، فمقولة الإضافة بالنسبة إلى أرسطو قادرة كفاية على أداء وظيفة الغيريّة، وهي ليست نقيضاً للوجود وإنّما مقولة من مقولاته، على هذا الأساس فإنّ قوام الكثرة ليس حقيقة خارج حقيقة الوجود ولكنّه كامن في عين الوجود ذاته، إنّ للوجود جوهريّة لا تمنع تكثّر معانيه، والخطاب قادر على قول الوجود ما هو، بما ليس هو، دون اضطرار إلى إقحام اللاّوجود.

إذن، إذا كان الحلّ الأفلاطونيّ لأزمة **البارمنيدس في السفسطائي** حسب أرسطو حلاًّ غير مجد، فإنّ الأمر سيبدو تأزماً مضاعفاً، فـ أفلاطون بإخفاقه في **السفسطائي** قد عمّق أزمة ما هو مؤزّم بعد.

الجــزء الثــاني

النزعة التّأويليّة في قراءة أرسطو لتاريخ الفلسفة

1. أرسطو من وراء نسقه

يحتوي كتاب الميتافيزيقيا على لحظتين متمايزتين منهجياً: ذلك أننا نجد الاستعراض التاريخي كلحظة تسبق لحظة المعالجة النقديّة، أمّا الأسئلة التي تقود تدرّج الأفكار فيمكن صياغتها كالتالي: أيّ غنم وأي غاية من تقصّي تاريخ الفلسفة؟ ووفق أيّ منهج وعلى أيّ نحو يجب تقسيم تاريخ الفلسفة؟ ثمّ ما منزلة هذا التاريخ من الفلسفة الأرسطية؟

أمّا سؤالنا فهو: لمَ يستجيب تاريخ الفلسفة؟ هل هو استجابة لمجرّد الفضول والتّطلع أم لمجرّد التّوثيق الاستقصائيّ للأفكار والأنساق أم أنّ الأمر يتجاوز

الإمكانين، ليتعلّق بغاية فلسفيّة مؤسّسة ومقصودة؟ تبدو الإجابة واضحة لا التباس فيها، داخل هذا الإقرار الأرسطيّ:

«Nous avons suffisamment approfondi ces principes dans la physique, rappelons cependant ici les opinions de ceux qui, avant nous. se sont engagés dans l'étude des êtres, et qui ont philosophé sur la vérité, car il est évident qu' eux aussi parlent de certains principes et de certaines causes [...] *Cette revue sera profitable pour notre recherche actuelle: ou bien, en effet, nous découvrirons une autre espèce cause, ou bien notre confiance sera affermie dans la présente énumération».*[39]

هذه العبارات تكشف تناولاً حصيفاً وحكيماً لتاريخ الفلسفة، إذ يظهر أرسطو على شاكلة من يستنجد بالأسبق طلباً لقبس فلسفيّ يستعين به على مشاقّ الحقيقة وبه يوجّه اختباراً لأفكاره على نحو ما تنضج به الأفكار جدلاً وتلاقحاً وتعانقاً، تثميناً وتنسيباً أو دحضاً وتفنيداً. وعليه، فإنّ الأمر سيبدو وكأنّه متعلّق بمسألة القدرة المعرفية للعقل الإنساني وبالفعل فإنّ قيمة كلّ نسق فكريّ فردي مهما كانت براعته ودقته، انّما تردّ دائماً إلى مقدرة العقل الإنساني على المعرفة، فهذا العقل ليس في حلّ من محدودية ملكاته وتاريخ الأفكار إنما هو تذكير مستمر لكل عقل فردي بزيف ادعاءاته حول تملّك الحقيقة والمعرفة الكاملة، وأن ينظر إلى العقول المبدعة والعبقرية وهي تكابد لاهثة وراء الحقيقة دون أن تقف لها على أثر قطعيّ، عليه أن ينظر إلى هذه الجدلية المستمرة دون توقف، جدلية الهدم والبناء، النقد والتأسيس، وباختصار عليه اتخاذ تاريخ الفلسفة معلّماً وملهماً. لكن ما خلف هذه العبارات يخبر عن عقل أرسطيّ يقارب التاريخ بوصفه اتّجاها نحو هذا العقل ذاته تأكيدا لكلّيّته، عقل يتوجّه الى تاريخ الأفكار بآلياته التأويلية الخاصة وبنوع من البراديغم الذاتيّ، أو أفق انتظار خاص يكون أرضيّة لاستقبال النص التاريخي الفلسفي، وهي أرضيّة يمثّلها أساساً الجهاز المفهومي لميتافيزيقا أرسطو.

إنّ السّابقين قد تفلسفوا حول الحقيقة، ومن المؤكّد حسب أرسطو أنّهم انتهوا إلى بعض المبادئ والعلل، لكنّ هذا الاعتراف بالبعض السابق هو في ذات الآن اعتراف بالكلّ الأرسطيّ الحاضر، أو بعبارة أخرى الاعتراف بالبعض هو اعتراف به داخل الكلّ، لتكون الأرسطية تعيّناً للحقيقة الكليّة التي لم تكن الفلسفات السابقة إلاّ تدرجّاً نحوها، إنّ تاريخ الفلسفة ترحال لم يجد قراره إلاّ عند العقل الأرسطيّ.

- الغاية من القراءة

من جهة، بيان متانة النسق الأرسطي من خلال كشف ضعف الأسس أو القصور الذي تعاني منه الأنساق السابقة، وهو قصور في صلب الانبناء التّاريخيّ/ الضّروريّ للفلسفة الأرسطيّة. ومن جهة أخرى بيان قصور هذه الأنساق يحتّم القول بعدم أهليّتها للاستجابة إلى كلّ شروط العلم، من هنا يكون فتح الطريق إلى علم أشمل يكون علماً كليّاً وكونيّاً، ذلك أنّ أرسطو قد عيّن مسبقاً شرطين سيحكمان تاريخ الفلسفة: أوّلاً، تحديد الفلسفة كميتافيزيقا تروم المبادئ والعلل القصوى [الوجود من حيث هو وجود]. ثانياً، هذه الميتافيزيقا متشاكلة ضرورة مع بحوث أرسطو الفيزيائيّة، حيث تقوم نظريّة العلل الأربع، إنّ هذين الشّرطين هما بمنزلة الاحداثيّة المحدّدة للتّأويل الأرسطي والمرتّبة لكلّ تاريخ الفلسفة ما قبل أرسطي.

هذه هي تقريباً الأهداف العامة للأرسطيّة، يتحقّق الهدف الأول بعرض الفلسفات السّابقة أمّا الثاني فيتحقّق بنقدها.

-الأفق المفاهيمي لاستقبال نصّ تاريخ الفلسفة

علينا الانتباه إلى أمرين في كتاب (الألف من الميتافيزيقا)، الأمر الأول هو النسق أو الفضاء المنهجيّ (الجهاز المفاهيمي للفلسفة الأرسطيّة) الذي يدرج ضمنه أرسطو تاريخ الأفكار الفلسفية، أمّا الأمر الثاني فهو الاستعراض الوقائعيّ والتأريخيّ لفلسفات السّابقين وتقييمها بالعودة الى الأفق المفاهيميّ الأرسطيّ.

إنّ مقاربة أرسطو للمذاهب الفلسفيّة لا تتوضّح لنا إلاّ بالتّموقع داخل منظوره الميتافيزيقي، فما الميتافيزيقا؟ أو بعبارة أرسطو ما هي الفلسفة الأولى، ما موضوعها؟ وما غايتها؟

تنتصب الميتافيزيقا مقابلاً للمباحث الفيزيائيّة، التي تعنى بالطّبيعة، فهي تتحدّد كعلم يشتغل على الحقائق التي لا تقع تحت طائلة الحواس، أي الموجودات اللاماديّة (من قبيل الإله والنّفس..)، إنها تعنى بمعرفة الأشياء من جهة

ما هي لا من جهة ما تبدو وتظهر، تتعلّق الميتافيزيقا إذن بالماوراء، ماوراء الطبيعة والعالم كما هو معطى، وكما تدرسه العلوم الوضعيّة.[40]

يصدر لفظ **Métaphysique** عن اللفظ **اللاتيني Metaphysica**، وعن اللفظ الإغريقي **META TA PHUSIKA**. ويحيل على ما يتأتّى بعد المسائل الطبيعيّة، وقد أسند اللفظ إلى البحوث الأرسطيّة ما بعد الطبيعيّة من حيث التّصنيف والتّرتيب. ومن جهة أخرى تكون الميتافيزيقا مبحثا من مباحث الفلسفة ينشغل بتقصّي العلل والمبادئ الأولى والغايات القصوى لكلّ الأشياء، وهي عند أرسطو الفلسفة الأولى بما هي علم الوجود بما هو وجود، وبما هي علم الجوهر والواحد والكثرة وما ينحدر من الأضداد، وقد اتّخذت فيما بعد دلالة الأنطولوجيا.[41]

إنّ الفلسفة الأولى كما يحدّدها أرسطو هي العلم بالمبادئ والعلل الأولى، وتتملّك موضوع الوجود عامّة ومجموع الموجودات، إنّها تحتضن الكلّ، الإلّه، الإنسان، الطبيعة، الممكن والواقعي والحقيقي..، لا يتعلق الأمر إذن أن نعرف بمهارة تركيبة قطاع من قطاعات الكون، حتى وإن كان الإنسان، ذاك الكائن المتميز والمتفرّد. وإنّما يتعلق بتحديد الموجود من جهة الحقيقة والمبدإ، وأن ندفع بالتحليل إلى غاية معرفة مبادئ الوجود البسيطة وغير القابلة للاختزال، وأن نلج بالفكر فيما وراء الوجود المادي والإنساني وأن نصل في النهاية إلى وحدة تفسيرية لحقيقة الأشياء تنطبق على نسق العالم بأسره. هذه هي الفلسفة الأولى، علم بالماوراء، حيث يكون الأساس والمبدأ المفسّر، وهي فلسفة تمنح المشروعيّة لكلّ العلوم الأخرى وليس لأيّ علم آخر فضل عليها، إنها الانطولوجيا الكاملة بما هي غاية ذاتها.

إذا كانت الميتافيزيقا علما بالمبادئ والعلل الأولى فهي إذن تتصل بما يمنح الموجود وجوده، ما يجعل الشيء شيئا، أي ما يعيّن ماهيّة الموجود ما هو، وعليه تحتضن الميتافيزيقا مشكل الوجود كمشكل أنطولوجي ولكن أيضاً كمشكل لغوي/ منطقي، فالبحث في طبيعة الوجود في معناه المبدئي والأوّليّ يتّصل ضرورة بالبحث في المعاني التي بها يقال ما هو. ففي التقليد الأرسطي يكون التأسيس للعلم المنطقي بقيامه على مبادئ أولى للبرهان وللعقل وهي: الهوية، وعدم التناقض والثالث المرفوع والتأسيس للعلم الأنطولوجي بقيامه على العلل الأولى وعلّة العلل هي المحرّك الذي لا يتحرّك (ثيولوجيا).

كتب أرسطو معدّدا المعاني التي تقال وفقها العلّة:

"On appelle cause. en un premier sens. la matière immanente dont une chose est faite: l'airain est la cause de la statue. l'argent. celle de la coupe; et aussi le genre de l'airain et de l'argent est cause. Dans un autre sens, la, la forme et le paradigme. c'est-à-dire la définition de la quiddité [...] *la cause est encore le principe premier du changement ou du repos: l'auteur d'une décision est cause de l'action, et le père est la cause de l'enfant* [...] *La cause est aussi la fin, c'est-à-dire la cause finale. Par exemple, la santé est la cause de la promenade".*[42]

لا تعني العلّة لدى أرسطو مجرّد شيء مباشر يسبق الواقعة، وإنّما هي ذات معنى ميتافيزيقيّ عميق، إنّها تنتسب إلى القوام الأنطولوجيّ للشيء، وتعتبر نظريّة العلل نظريّة أساسيّة في النّسق الأرسطيّ ذلك أنّ أرسطو يماهي بين البحث الفلسفيّ والبحث عن العلل الأولى، بل إن تاريخ الفلسفة هو تاريخ تقصّي العلل.

ما هي إذن حسب كتاب الألف المبادئ والعلل التي تجسّد موضوع الفلسفة الأولى؟

إنّها مبادئ أو علل أربع بحسب الإقرار الأرسطي، ترد في كتاب الألف على النّحو التّالي:

1) إنّه من بين جميع خصائص الموجود، ووسط التّنوع اللاّنهائي للصفات التي يتمتع بها، يوجد ما ينتمي إليه بما هو دون غيره، وهو الذي يجعل منه ذاته دون غيره، هذه الصفة المميزة له كموجود هي ما تمنح التعريف خصوصيته، ففضيلة التعريف هي إجلاء الشيء وتمييزه دوناً عن الأغيار، تعريف الإنسان مثلا بكونه كائن حاسّ هو تعريف لا يستقيم من جهة كونه لا يجري الفصل والتمييز، فصفة الحسّ ليست وقفاً على الإنسان مع أنه يكونها. إضافة إلى إمكان فقدانها، إن الحسّ صفة تحمل على الإنسان لكن على نحو ما هو عرض صائر، في المقابل بالإمكان القول أن الإنسان كائن عاقل وحر على جهة أن العقل والحرية امتياز إنساني. يجب البحث إذن عما هو ثابت في الكائن لا يصيبه التغير، إنّه مطلب الماهيّة (**Substance formelle ou Quiddité**). وتجدر الإشارة هنا مع **تريكو** أنّ لفظ ουσία، يمكن أن يحمل على معنى الجوهر المادّيّ أو الجوهر الصّوري أو أيضاً

على المركّب صورة/ مادّة.

2) لا تتقوّم أي صفة بذاتها مهما كانت درجة ثباتها، فكل صفة تقتضي جوهراً (Substrat)، وكلّ خاصيّة تقتضي ذاتاً، هذه الصفات والخاصيات المتعدّدة والمتكثّرة والمختلفة هي في تغيّر دائم، لكن وراء هذا التكثّر وهذا التغيّر يكمن الثّابت والجوهريّ كأساس صلب ترتسم عليه كلّ التغيّرات المختلفة، دون أن تنال من جوهريّته.

"De même nous ne disons pas non plus que Socrate est engendré au sens absolu quand il devient beau ou musicien, ni qu' il périt quand il abandonne ces manières d' être. parce que le substrat demeure, à savoir Socrate lui-même. Ce de cette façon que les philosophes dont nous parlons assurent qu'aucune des autres choses ne nait ni ne se corrompt, car il doit y avoir une réalité quelconque, soit une. soit multiple, d'où tout le reste est engendré, mais qui elle-même est conservée".(43)

3) ما علة الحركة؟ ذلك أنّ كلّ تغيّر لا يمكن أن يكون من فعل المادّة ذاتها، وإنّما لا بدّ من سببيّة تجري الحركة، وهي العلّة الفاعلة.و على النّقيض من التّصوّر الهيراقليطيّ الذي يجعل من الحركة والتّغيّر أمرا مطلقا، يرى أرسطو أنّه لا وجود لحركة منفلتة من القانون فهي أيضاً تخضع لمحدّدات تجعلها قابلة للحصر والإدراك والمعرفة، ولا تتعلّق الحركة عند أرسطو بمجرّد تغيّر في المكان وإنّما أيضاً، وأساسا، بحوادث الكون والفساد.

"Ce n'est assurément pas le substrat qui est lui-même l'auteur de ses propres changements. Par exemple, ce n'est ni le bois. ni l'airain qui est cause du changement de l'un et de l'autre; ce n'est pas le bois qui fait le lit, ni l'airain, la statue, mais il y a quelque autre chose qui est cause du changement".(44)

4) وأخيرا إنّ الاكتفاء بالزّوج المفهوميّ مادّة/ حركة غير كاف لتفسير الخير/ الكمال من حيث هو نظام وتراتبيّة، فلا بدّ إذن من علّة تقوم سبباً وراء الانتظام الكونيّ، أي الكون بما هو كوسموس Cosmos لا بما هو كاووس Chaos. ذلك أنّه إذا كانت الحركة والتغيّرات تنطلق من مبدأ محرّك فإنّها ليست جرياناً عبثيّاً، وإنّما هي اتّجاه نحو غاية ما، ولكلّ موجود غايته الخاصة وليست الغايات الخاصة إلا تشاركا في غاية واحدة يتحقّق من خلالها انسجام الكلّ، تتحدّد غاية كلّ موجود بخيره الخاص، وخير الموجود في اكتماله.يتعلّق الأمر في هذا السّياق إذن بالعلة الغائيّة بما هي الهدف النهائيّ الذي من أجله وجد الموجود، على معنى خير الشّيء، فخير الشّيء هو الغاية النّهائيّة لكلّ ما ينشأ في العالم ويتحرّك.

2.طبيعة المقاربة التّاريخيّة عند أرسطو

– الانتقاء، الاحتواء والتّأويل

نعلم الآن على ضوء أيّ مبادئ، ووفق أيّ منهج يعرض أرسطو فلسفات سابقيه وعلى أي أساس ينقدها. إن المبادئ التي تحكم المؤرخ في استطلاعه للأنساق وعرضها هي التي تقرر طبيعة نقده وتمنح المعيار لأحكامه وتقييماته. هذه المبادئ هي بمثابة الفهم المسبق (précompréhension) الذي من خلاله يسلط الضوء على تاريخ الأفكار والافق الذي على أرضه يتمّ تلقّي نصّ تاريخ الفلسفة.

كتب أرسطو «من البديهي أن السابقين قد عرفوا بعض العلل وبعض المبادئ»، وعلى أساس الإيمان بهذه البداهة انخرط أرسطو في قراءته للتاريخ، فالسابقون وإن أخطأوا طريق الحقيقة فإنهم رغم أخطائهم قد لامسوا بعضاً منها، وهذا منطق ذكيّ في القراءة يعبر عن طريقة في الاحتواء والتوظيف عبر نوع من الانتقائيّة، وهي ليست انتقائيّة عرضية وإنّما هي منهج في القراءة، مؤسّس وقصديّ، هذه الانتقائيّة تغفر الأخطاء وتصفح عن الكلّ تمهيداً وتبريراً لاحتوائه، ففي الانتقاء تخصيص وتخيّر للأفكار بما يتناسب مع الطّرح الأرسطيّ ولو أدّى الأمر إلى تعسّف تأويليّ لـ (بارمنيدس والفيثاغوريّة مثلاً)، أو إلى الإقصاء من التّاريخ (الحكم بتفاهة أفكار Hippon de Samos). وهو يفترض خلفيّات نظريّة توجّهه وتتحكّم في مساره، لذلك سيكون النقد الأرسطيّ بمثابة عمليّة استدراجيّة، إذا قدح فبمقدار محسوب وإذا ثمّن فبمقدار محسوب جدّاً أيضاً.و كأنّ النقد الأرسطيّ لا يجد تبريره في ذاته بما هو نقد، بقدر ما يجده في ذات ترى في فلسفتها هويّة كونيّة تحتوي التاريخ في حركته وغايته، وكأنّ النقد ممارسة شكليّة طالما أنّه لا يخرج عن منطق يصف تاريخ الفلسفة وهي تبلغ كمالها الأرسطيّ.

إنّه من واجب المقاربة النقديّة ومن أهدافها أيضاً أن تقيم ضرباً من التّمييز يفصل الصواب عن الخطأ، يقرّ الأول

ويتخلّى عن الثاني عليه أن يثمّن ويقدح في نفس الوقت، فلا يمكن أن نقدح دون تثمين سابق، وهذا ما فعله أرسطو، أمّا ما ثمّنه أرسطو في الأنساق السابقة فهو المبدأ الذي انطلقت منه في البحث عن أساس للوجود، أي إرادة البحث عن الجوهر، وأمّا المأخذ فيتعلّق بقصور فكر لزم الجزئيّ التجريبيّ دون قدرة على الارتقاء إلى ما هو كليّ عقليّ.

إنّ نسقاً ما ليس في الأخير سوى وجهة نظر موفّقة ومحظوظة للفكر الإنساني، وهو الحال مع السابقين، وإذا كان أرسطو يجعل من الإحاطة بكل جوانب الوجود شرطاً لمشروعية العلم الأنطولوجي، فإنّه بذلك يقحم سابقيه وخاصة الطبيعيّون منهم ضمن خانة القصور المعرفي فالطبيعيّون مثلاً (باستثناء البعض) لم يوفّقوا إلاّ في كشف علة من العلل المطلوبة وهي العلة المادية، أمّا في ما يخصّ الأفلاطونية فهي بانشغالها بمطلب الماهية قد أهملت البحث في الغاية وفي مبدأ الحركة (سكون المثل أو ثباتها ليس بإمكانه تفسير حركة أشياء العالم)، فاكتفت بالعلّة الصوريّة (أفكار المثل) والعلّة الماديّة، هذا ملخصّ المآخذ الأرسطية على الأنساق السابقة وهي بمثابة الوعي بالنّقائص استعداداً لتجاوزها عبر بناء نسق مكتمل وشامل. إذن إن كان ثمة فضيلة للبحوث الأولى فهي الجهد في معرفة بعض مبادئ الوجود لكن بركونها إلى ضيق هذه الرؤية لم يتأتّ لها سوى بناء علم جزئي قطاعي، وهنا تكمن نقائصها، أو بمعنى أرسطي، هذه البحوث قالت ولم تقل، إذ "بمعنى ما، يمكننا القول أنّ [هذه المبادئ]، قد ذكرت قبلنا، وبمعنى آخر لم يذكر أيّ منها"(ص 105). وعلى هذا الأساس فإنّ الأنساق الأولى ليست أنساقاً مغلوطة بمعنى العلم الذي أخطأ موضوعه وهدفه بالكامل وإنّما هي علم تخصيصيّ قطاعي، اقتصر على إحدى جهات الوجود دون قدرة على معالجته كوجود، ذلك أنّ الفلسفة الحقّ هي «بحث في الوجود بما هو وجود»، أي البحث في الوجود الذي به الموجودات موجودة، كتب أرسطو في مقالة الجيم، مميّزا العلم الفلسفيّ بما هو ميتافيزيقا، عن بقيّة العلوم:

"Il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'Être, et les attributs qui lui appartiennent essentiellement. Elle ne se confond avec aucune des sciences dites particulières, car aucune de ces autres sciences ne considère en général l'Être en tant qu'Être, mais, [elle découpe] une certaine partie de l'Être". [45]

إنّ الأنساق السّابقة، إذن، وجيهة من جهة المطلب (مطلب أسس الوجود) وقاصرة من جهة التحقّق (عدم استيفاء الأسس)، فعلى سبيل المثال فيما يخصّ تحديد مبدأ الموجودات وهو ما يسميه أرسطو العلة المادية، يذهب بعضهم إلى القول بأنه هو النار أو الماء أو الهواء أو أي عنصر مادي آخر، أمّا الفيثاغوريون فيرون في الأعداد جوهراً للوجود. التصور الطبيعي قاصر لأنّه لا يمنحنا إمكان تفسير اللاّماديّ بمبدأ ماديّ، والتصور الرياضي قاصر لأنّه لا يمنحنا إمكان تفسير الماديّ انطلاقاً من مبدأ لاماديّ، واستنادا إلى ذلك يرى أرسطو أنّ الجوهر الحقيقي ليس بالعنصر المادي كما لدى الطبيعيّين ولا هو بالأعداد كما هو الحال عند الفيثاغورية، وينتهي إلى استنتاج هو بمثابة التّحقّق- يتوج تقصّيه للفلسفات:

"Cette étude nous a néanmoins permis de faire une constatation importante: c'est que nul de ceux qui ont traité du principe et de la cause n'a rien énoncé qui ne puisse rentrer dans les causes que nous avons-nous-mêmes déterminées dans La Physique". [46]

إذن ليست هذه الأنساق من جهة بالعلم المطلوب أرسطيّا ذلك أنّ وجاهة المنطلق لا تمنح مشروعيّة العلم إذ لا يكفي أن نكون على الطريق وإنّما يجب السّير فيه إلى النهاية والغاية، وهي من جهة أخرى لم تقدّم شيئاً خارج المدار الأرسطيّ، إنّها أنساق قاصرة معرفيّاً وقصورها ليس عرضيّاً، وإنّما هو في صلب ضرورة تسوق تاريخ الفكر إلى كماله وغايته، وليست الغاية إلاّ ما حدّده أرسطو مسبقاً ميتافيزيقيّاً وفيزيائيّاً، وهذا أمر يجليه ريكور بوضوح حينما يكتب: «فسخط أرسطو نفسه في مقالة الألف ذو دلالة. ذلك أنّ أرسطو لا يقبل على تاريخ الفلسفة إلاّ وقد شرع وجهته من قبل [...]، إذ لا ينفصل تاريخ الفلسفة عن مشروعها. فهو مشروع يضع نفسه أوّلاً في مقام نضجه ثم يستنقذ من بعد ذلك نفسه من عين طفولته». [47]

ثمّ يواصل ريكور: «لا تمثل مقالة الألف من الميتافيزيقيا محاولة لقيس الفلسفات الأخرى بحسب إشكاليّاتها المخصوصة بها، وإنّما بحسب إشكاليّة أرسطو [الميتافيزيقية والطبيعة]؛ وعلى نحو أدقّ، فإنّ أرسطو، يستبعد أن تكون الفلسفات الأخرى قد طرحت مشكلاً غير مشكله، لأنّ مشكله هو، إذا أمكن القول، المشكل بإطلاق» [48]. فكأنّ الأمر هو تقييم القائم بعد في الأرسطيّة

وتأويل على أساس مسبقات في الفهم (الفلسفة الأولى، العلل، الجوهر، الماهية، المقولات، الوجود بالقوة، الوجود بالفعل...)، ذلك أنّ الفلسفات السابقة ليست إلاّ تصميمات أو تشكّلات أوليّة **طفوليّة** لناضج أرسطيّ هو الفلسفة الأرسطية، التّقييم التّاريخيّ إذن هو في نهاية التحليل، تأكيد أرسطو لنفسه طالما أنّه لا يرى في السابق التّاريخيّ للفلسفة سوى "انحرافات" أو بلغة أرسطية حسب ريكور سوى «ضرب من عدم المطابقة لنسق العلل في كلّيته وفي عمارته».(49)

إنّ تاريخ الفلسفة مسار متدرّج نحو الأرسطية والتي تظهر على أنّها الكلّ الذي يحتضن أجزاءه وينتشل التفكير من جزئيّة الوقائع والتجربة نحو أفق الكليّ العقليّ، لتبدو الأرسطية عقلاً تأليفيّاً يكتمل فيه مسار الأفكار والفلسفات بضرب من الوحدة، وليبدو التاريخ وكأنّه ينساق ذاتيّاً وضرورة نحو كماله ونضجه ومبتغاه النهائيّ وهو ميتافيزيقا أرسطو، وهو الحال عندما نجد أرسطو يطابق بين نظام التاريخ ونظام الأشياء، فالتاريخ هو تاريخ الحقيقة وهي تقود التاريخ وتوجّهه، فتدفع العقول إلى عمق الاستشكال والتّقدم نحوها، إذ يكتب لنا أرسطو:

«Après eux, comme de tels principes, une fois découverts, se révélaient encore insuffisants pour engendrer la nature des êtres, des philosophes, contraints de nouveau, ainsi que nous l'avons dit, par la vérité elle-même, cherchèrent un autre principe causal».(50)

«Mais à ce point de leur marche, la réalité elle-même leur traça la voie, et les obligea à une recherche plus approfondie». (51)

وإنّ هذا التّدرّج نحو العمق، والذي حقّقه مثلاً أنكساغور الذي لا تمثّل فلسفته وما كشفته من علل سوى تمظهر من تمظهرات الحقيقة والتي ستكون أرسطيّة بالأساس، سيكون تدرّجاً للحقيقة وهي تشقّ طريقها، «فليس التاريخ حدثاً عارضاً بقدر ما هو حدوث للحقّ»(52). على حد عبارة ريكور. إنّ عبقريّة أنكساغور وتميّزه عن البقيّة (ارتقاء تفكيره إلى **NOUS le seul sage dans un banquet de gens ivres**)، لم يغفرا له قصوره المعرفيّ الذي يظلّ يتشاركه مع السّابقين، إذ أنّ إقراره العقل بما هو **نوس** وبما هو مبدأ كونيّ، لم يكن نتاج استدلالات عقليّة، فـ أرسطو يعيب عليه أنّ استخدامه لهذا المفهوم كان اعتباطيّاً/ صدفويّاً وذلك عندما أرتج عليه أمر العثور على العلّة المباشرة لظاهرة أو واقعة ما. إنّ أنكساغور وغيره من المتفلسفين، لا يخرجون عن نطاق «سلوك غير المدرّبين أثناء القتال أو سلوك حاطب اللّيل»، وبعبارة أرسطو «لا يعلمون ما يقولون»، فهم وإن فكّروا فقد فعلوا ذلك دون وعي منطقيّ ومنهجيّ، إنّه فكر دون علم:

"Ces philosophes, disons-nous, ont évidemment atteint jusqu'ici deux des causes que nous avons distinguées dans la Physique, à savoir la matière et le principe du mouvement; seulement, ils l'ont fait d'une manière vague et obscure, comme dans les combats se conduisent les soldats mal exercés, qui s'élancent de tous cotés et portent souvent d'heureux coups, sans que la science y soit pour rien: de même, ces philosophes ne semblent pas savoir ce qu'ils disent".(53)

ثمّة إذن إصرار على إبقاء فلسفة أنكساغور ضمن مسار التّحقّق المتدرّج للأرسطيّة، حيث هناك تكون العبقريّة ويكون التّميّز، وتكون الأنطولوجيا الكاملة ويكون العقل الكونيّ. وإنّ هذا الأمر لينسحب على كلّ الفلسفات بما فيها الأفلاطونيّة، الأفلاطونيّة التي ستكون في إخراجها الأرسطيّ دغمائيّة ساذجة، فشلت في مواجهة الإشكالية الأرسطيّة، وبقيت تتخبّط بين مشكلات قديمة وحلول عقيمة. هذا الإخراج سيكون ظلاّ أرسطيّا ملازما لأغلب التّأويلات الحديثة والمعاصرة، للفكر الأفلاطونيّ.

جليّ، إذن، أنّ قراءة أرسطو لتاريخ الفكر الفلسفي كان على أساس "قبليّ أرسطيّ" متمثّلا في الجهاز المفاهيمي الذي تحدّد خاصّة في كتابي الفيزياء والميتافيزيقا وهذا الأمر قد يبدو للوهلة الأولى تحريفا وانزياحا عن الوفاء لمطلب الموضوعية، ولكن علينا أن نتذكّر أنّ العلاقة بالتاريخ تشترط تأوّل الذات بل إنّها لا تكون إلاّ بهذا التّأوّل، فقراءة التاريخ هي بحدّ ذاتها وضع تاريخيّ، على أنّ ذلك لا يعني اطلاقاً ضرباً من الإسقاط لا صلة له بتاريخ الفلسفة وإنّما يعني لا وجود لذات خاوية وصوريّة تستقبل التّاريخ فتكون ناقلاً سلبيّاً، ذلك أنّ استدعاء تاريخ الفلسفة برغم مطلب الموضوعية في القراءة يعبّر عن بناء نص على تخوم النص وعن مقاصد ذات تتوجّه إلى التاريخ، فلا مفرّ من الذّاتيّة، وإذا كان الأمر مرتبطاً ببناء النّص فذلك لأنّنا نتعامل مع تعابير دالّة تفترض ذاتيّة مؤوّلة لا مسافة حياد

تجعل المهمّة مجرّد تسجيل لانطباعات نعتقد وهماً أنّها متأتّية من الأشياء ذاتها. إنّنا إزاء لعبة المعنى بوصفه تبادلاً وتداوتاً وتأويلاً وفهماً ممكناً، لا شيئاً ننتهي إليه دون رجعة.

إنّ ممارسة التّاريخ تخبر في أغلبها عن عدم استطاعة القارئ انتزاع نفسه من هذا التاريخ لأنّه في وجه منه تاريخه الخاص. وما دامت الذات مرتبطة إلى هذا الحدّ بالتاريخ أو لنقل بوضعيّتها التاريخيّة، فلن يكون بإمكانها أن تدرك الماضي في غيريته المطلقة، لأنّها تدركه دائماً على ضوء أفقها الخاص وانطلاقاً منه، ومن يظنّ أنّ في مقدوره الوصول إلى الأفق الآخر، أفق الماضي، دون استناد على أفقه الخاص، إنّما هو كمن يزعم بناء لا أساس له. إنّ عملية تأويل الماضي وفهمه تتمّ عبر عملية حوار يكون طرفاه الأساسيان: النّص التاريخي والمتأسّس على أفق الماضي من جهة، ومن جهة ثانية الأفق التاريخي الرّاهن الذي أسهم في تشكّل ذات المؤوّل وتنطلق منه في سعيها إلى فهم الماضي. وكنتيجة لهذا الحوار تحدث عملية انصهار أو اندماج للأفقين معاً الماضي والحاضر مما يؤدّي بدوره في آخر الأمر إلى تأويل وفهم للنّص القادم إلينا من الماضي، حينها يتأتّى لنا القول أنّ قراءة النّص التاريخي تجعل تاريخيّة النّص تنساب من الحاضر في اتّجاه الماضي. وإذا كان النص مورد إمكانات لا ينضب [...] فإنّنا قد لا نجد فيه سوى انتظاراتنا وطموحات آفاقنا، سوى ما يتكشّف عنه عقلنا وفكرنا وإرادتنا. فالإنسان لا يعرف من الحق سوى ما تعطيه نفسه على حدّ تعبير ابن عربي(علي حرب، التأويل والحقيقة).

خـلاصـة القول

القراءة الأرسطيّة.. تأويل وبعض تعسّف

حاول البحث رصد الاشكالات المتّصلة باستدعاء نصّ تاريخ الفلسفة إلى فعل القراءة وما يثيره من إحراج يخصّ حضور الذّاتية المنادية على النّص والمستقبلة له، من جهة، ومقتضى الموضوعيّة كشرط للوفاء له، من جهة ثانية، وقد تبيّن أنّ قراءة النّص التّاريخي ليست من قبيل ما يعرف موضوعيّا على نحو ما تعرف المواضيع العلميّة عبر ضرب من التفسيريّة السّببيّة وإنّما هو ما يفهم ويؤوّل لأنّنا إزاء ذات تقرأ أثرا لذات وليس لموضوع ميت ومحنّط، إضافة إلى أنّ الذات القارئة ليس بإمكانها تجاهل النّسبيّة التي تنبعث من منظوريّتها (كوضع تاريخي)، فكلّ تاريخ هو تاريخ ماض يستدعيه حاضر، بمعنى أنّ قراءة التّاريخ هي بحدّ ذاتها وضع تاريخيّ، وهذا أمر يخبر عن مقدار ضروريّ للذاتيّة في كلّ قول عن التاريخ، ذاتيّة ليست بالمرآة العاكسة أو المتلقي السلبيّ للنّص وإنّما ذاتيّة تتمتّع بمسبقاتها الخاصة في الفهم وأفق انتظارها ورهاناتها وطموحاتها ومقاصدها، كلّ هذا يشكّل ضرباً من الأبستيميّة الخاصّة تكون أرضيّة للاستقبال والتّلقي، ذلك أنّه لا وجود لذات تقبل على النّص وهي خاوية جوفاء، هذه الابستيميّة الخاصّة هي التي مثّلت مع أرسطو جهازه المفاهيمي الذي بلور أغلبه في كتاب الميتافيزيقا، فكانت مقاربة تاريخ الفلسفات على أساسه عرضاً ثمّ نقداً.

لقد مثّل كتاب (الألف من ميتافيزيقيا أرسطو)، محاولة لا تخلو من الجدّة والجديّة، فهو إضافة إلى كونه أوّل مقاربة تاريخيّة منتظمة ومختصّة، كان مصدراً ثريّاً للإطّلاع على الفلسفة القديمة في تاريخها وتعاقب الأنساق فيها، لكنّ أمر هذا الكتاب لا يخلو أيضاً من بعض مآخذ جوهريّة تتصّل بالسّياق الذّي قرأ وفقه أرسطو الفلسفات وتاريخها، فالسّياق كان ممارسة تأويليّة ونقديّة فيها شيء من التّعسف تحكمها خلفيّات أرسطيّة تتعلّق أساساً بالتّعريف الأرسطي للفلسفة الأولى بما هي بحث في الوجود بما هو وجود، وكشف عن العلل والمبادئ الأولى، ذلك أنّ أرسطو كان يتقصّى التّاريخ باحثاً عن مزيد من الإثبات لرؤيته الميتافيزيقية والفيزيقية، إنّه كان يبحث عن ذاته بمعنى أن يكون التّاريخ مرآة عاكسة للتّدرّج نحوها، لا بمعنى من يشكّل ذاته بالتفاعل مع التّاريخ بوصفه تجارب الآخر المختلف. وإنّ هذا الأمر قد جعل من القراءة الأرسطية قراءة انتقائية واحتوائية، تتعامل مع الأنساق بما هي **تشكيلات على المقاس الأرسطي** يسهل على الفلسفة الأولى ابتلاعها وهضمها، هذا **التشكيل على المقاس** يجب أن ينسحب على كلّ الفلسفات ما قبل الأرسطية ولو أدّى الأمر إلى تأويل تعسّفي، ذلك أنّ أرسطو قد أقحم غصباً الفلسفة البارمنيديّة والفيثاغورية والأفلاطونية، مثلاً، ضمن مسار البحث عن العلل برغم أنّها تنزاح عن هذا المسار إذ لها مسارها الخاص، وجعل من الأفلاطونيّة وقفاً على علّتين عاجزة عن قول الوجود والحال أنّ أفلاطون قد أثار إلى جانب العلّة الماديّة والعلّة الصّوريّة العلّة الفاعلة والعلّة

الغائيّة وذلك في محاورة طيماوس خاصّة، وهو أمر غفل عنه أرسطو وفق عبارة R.G.Bury في مفتتح نشره محاورة الفيلاب، إضافة إلى ذلك، التعسّف على مقولة المشاركة، إساءة فهم الجدليّة الأفلاطونيّة وتجاهل منزلة الغريب في السّفسطائي ودلالتها الفلسفيّة الحاسمة، كلّ هذا الذي يمنع الأفلاطونيّة من التّحوّل إلى قول ماهويّ ويجعلها قولاً جدليّاً معترفاً بالتّنوّع لحظة اعترافه بالوحدة، أهمل وغيّب.

إنّنا مع القراءة الأرسطيّة للتاريخ نكون إزاء جهد تأويليّ لكنّه ممزوج بتضخيم ذات فلسفية ترى نفسها عقلا كونيّا يجسّد اكتمال مسار مبحث العلل الذّي كانت الفلسفات السّابقة شيئا من تشكّلاته، إنّه سوق تعسّفي للفلسفات كما يرى ريكور حينما يكتب «هذا الإصطفاف الذّي لجميع الفلسفات وراء إشكالية وحيدة، أي **أيثيولوجيا** يبدو على قدر فريد من العسف». وباختصار إنّ الفلسفة الأرسطية قد قرأت التاريخ حتى تكون هي نهايته.[54]

محمد شليو

باحث من تونس

الهوامـــش

(1) Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie, Trad. J.Gibelin,Gallimard; 1954.

(2) E. Bréhier, L'histoire de la philosophie, Librairie Félix Alcan, Paris, 1928.

(3) أورده عبد الرحمان بدوي، "تعليم الفلسفة في الجامعة"، 1990، ص33.

(4) Aristote, Méta, Livre A. III, 983 b, T1, Trad. J.Tricot, Librairie ph. J.Vrin, 1964, p 27.

(5) و (6) P. Ricœur, Histoire et vérité, troisième édition. édition du Seuil, pp 25-26.

(7) ibid. p 36.

(8) Hegel, Leçons sur l'histoire. p 37.

(9) Aristote, père de l'histoire de la philosophie?, Pierre Destrée.

(10) Aristote, Méta, Livre A, III, 984 a ,T1, p31.

(11) Physique V, Aristote, 244 b, I, Aristote.

(12) Méta, Aristote, Livre A, V, T1, 986 b, p49-50.

(13) Aristote, Méta, Livre A, IV , 985 a, T1, p37.

(14) Ecole éléatique, Wikipédia.

(15) Aristote, Méta, Livre A, V, 986b, T1, p49.

(16) Aristote, Méta, Livre A, IV, 984 b, T1, p36.

(17) ibid. p 34.

(18)، (19) و (20) Le poème de Parménide, fragment 2, cité par CARATINI R., op.cit, pp. 57-58.

(21) و (22) د.أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانيّة قبل سقراط، ص 131.

(23) Méta, Aristote, Livre A, VII, T1, 1017 b, p 272.

(24) Aristote, Méta, Livre E, II, 1026 a, T1, p 337.

(25) Aristote, Méta, Livre A, VI, 987 b, T1, pp 53-59.

(26) ibid, p 60.

(27) ibid, p 66.

(28) ibid, p 55.

(29) Aristote, Méta, Livre A, IX, 990 b, T1, pp 80-81.

(30) مشكلة الإنسان الثّالث هي صعوبة تواجه نظرية المُثُل، وملخّصها أنّه إذا كان المثال هو الخاصيّة المشتركة بين أشياء كثيرة، لزم أن تكون الخاصيّة المشتركة بين الإنسان الواقعي المحسوس ومثال الإنسان، تعبّر عن إنسان ثالث، والخاصيّة المشتركة بين هذا الإنسان الثالث ومثال الإنسان والإنسان المحسوس، تعبّر عن إنسان رابع.. وهكذا إلى ما لانهاية.

(31) Aristote, Méta, Livre A, VII, 988 b, T1, p 67.

(32) الأستاذ حبيب الجربي، ورد ضمن دروس تاريخ الفلسف، كلّيّة القيروان، 1998.

(33) Aristote, Méta, Livre Z, I, 1028 a, p 348.

(34) Aristote, Méta, Livre A, VI, 987 b, p59.

(35) Platon, Le Sophiste, 251 a, ŒUVRES DE PLATON, trad. par Victor Cousin, T11, PARIS, REY - ET GRAVIR, LIBRAIRES

(36) Ibid, 241 d.

(37) يفهم أرسطو اللاّوجود عند أفلاطون على أنّه العدم وليس الآخر بالنسبة للوجود.

(38) Aristote, Méta, Livre Z, II, 1003 a, T1, p176.

(39) Aristote,Méta, livre A,3, 983b, T1,Trad. J.Tricot, Libr ph, J.Vrin, 1964, pp26-27.

(40) ENCYCLOPÆDIA UNIVERSALIS-METAPHYSIQUE.

(41) Signification éditée par l'Académie Française 1986.

(42) Aristote, Méta, Li. A 2, 1013 a, T1, pp 247-248.

(43) Aristote, Méta, Li. A,3, 983 b, T1, p 28.

(44) Ibid. 984 a, p33.

(45) Aristote, Méta, Li. A, 1, 1003 a, T1, p p171-173.

(46) Aristote, Méta, Li. A,7, 988 a, T1, p 66.

(47) ريكور الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو، ترجمة الأساتذة: حبيب الجربي، محمد محجوب، فتحي انقزو، محمد بن ساسي، ص187.

(48) و (49) نفس المرجع. ص191.

(50) Aristote, Méta, Livre A,3, 984b,T1, p34.

(51) Ibid. 984 a, p 33.

(52) ريكور، الوجود والماهية...، مصدر سابق، ص192

(53) Aristote, Méta, LivreA, 4, 985 a, T1, p p 37,38.

(54) ريكور، الوجود والماهية...، مصدر سابق، ص192